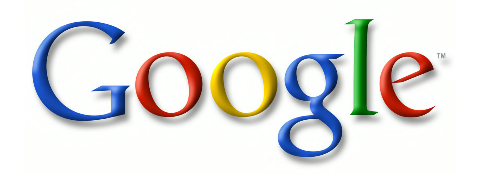




KANT'S KRITICISMUS.

In demselben Verlage erschien gleichzeitig:

IMMANUEL KANT'S

KRITIK DER REINEN VERNUNFT.

Herausgegeben

von

Benno Erdmann.

(XVI u. 675 S.) gr. 8. M. 4. 50.

KANT'S KRITICISMUS

IN DER ERSTEN UND IN DER ZWEITEN AUFLAGE

DER

KRITIK DER REINEN VERNUNFT.

EINE HISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. BENNO ERDMANN

PRIVATDOCENTEN DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1878.

VORWORT.

Die vorliegende Schrift ist aus einer Einleitung herausgewachsen, die meiner gleichzeitig erscheinenden Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft vorgedruckt werden sollte. Ich fand keine Form, aus derselben ein Ganzes zu machen, und doch die äusseren Grenzen einer solchen Abhandlung nicht zu überschreiten.

Die hier entwickelte Darstellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft, so weit derselbe für die Beurtheilung des Verhältnisses der beiden ersten Auflagen in Betracht kommt, steht zu den Ausführungen der Einleitung in meine Ausgabe von Kants Prolegomena in einfachem Verhältniss. Ich habe dort den „Hauptzweck“ des Werks, die allgemeingiltige und vollständige Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch die Beschränkung ihrer theoretischen Erkenntniss *a priori* auf die Formen möglicher Erfahrung, im Anschluss an einen von Kant selbst in diesem Sinne gebrauchten Terminus als einen empiristischen bezeichnet. Denn dort lag mir daran, die Uebereinstimmung des allgemeinen Inhalts und der antidogmatischen Tendenz dieser Grenzbestimmung mit dem Skepticismus Humes, die Kant selbst in jener Schrift durch eine eingehende sachliche und historische Begründung hervorhebt, möglichst scharf zu kennzeichnen. Hier dagegen, wo ich nicht bloss die Auffassung der Lehre Kants als eines formalen Rationalismus, sondern auch die übrigen, letzthin geltend gemachten Interpretationen derselben zu berücksichtigen hatte,

war ich von dieser Beschränkung frei. Ich durfte deshalb diejenige Form der Begründung wählen, die Kant selbst durch seine nicht genug beachteten Erörterungen über die sachlichen und historischen Beziehungen von Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus zu der gebotenen gestempelt hat.

Der Thatbestand der Lehre Kants ist, falls diese Reconstruction desselben nicht in wesentlichen Punkten irrt, ein vielfach anderer, als die herrschenden Auffassungen erkennen lassen. Sein Kriticismus steht den gegenwärtig gegebenen Problemen und Lösungsrichtungen der Erkenntnisstheorie ferner, als die zustimmende und abweisende Rückkehr zu ihm, die seit der Mitte des vorigen Jahrzehnts bestimmt erkennbar geworden ist, bisher wahrscheinlich gemacht hat. In dem Masse jedoch, als seine Lehre hiernach an sachlichen Beziehungen zu den philosophischen Aufgaben unserer Zeit verliert, gewinnt sie an innerem Zusammenhang und historischer Begreiflichkeit. Ich wage deshalb zu hoffen, dass dasjenige, was meine Auffassung von den anderen neuerdings verfochtenen trennt, besonders durch die intensivere Verwerthung bedingt ist, die ich dem reichlich vorhandenen, aber nur selten beachteten Quellenmaterial der Entwicklungsgeschichte Kants habe angedeihen lassen. —

Die Citate, die lediglich durch Ziffern bezeichnet sind, beziehen sich auf meine Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Die römischen und arabischen Ziffern gehen da, wo sie allein stehen, auf die Originalpaginirung des Vorworts und des Textes der zweiten Auflage. Da, wo sie verbunden sind, z. B. als (I, III) oder (II, 100) oder (III, 390), betreffen sie die Originalpaginirung des Vorworts, der transscendentalen Deduction und der Kritik der rationalen Psychologie in der ersten Auflage, die in meiner Ausgabe dem Text der zweiten als erste, zweite und dritte Beilage angehängt sind.

Berlin, am 25. Juni 1878.

B. Erdmann.



INHALTSVERZEICHNISS.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Die Kritik der reinen Vernunft in der ersten Auflage.

Zweites Capitel.

Erste Aufnahme der Kritik der reinen Vernunft; die Fortbildung der Lehre in den Prolegomenen.

Drittes Capitel.

Die ersten Anhänger und Gegner; der Spinozastreit.

Viertes Capitel.

Rückwirkungen auf Kant.

Seite

Fünftes Capitel.

Die Fortbildung der Lehre in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Schluss.

EINLEITUNG.

> Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und nur der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen. Um deswillen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, dass der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (systematische Einheit) und die Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.
>
> Kant.

Die Streitfrage, ob die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft wirklich als eine „hin und wieder verbesserte" und nicht vielmehr als eine vielfach verschlechterte anzusehen sei, d. i. ob die ursprüngliche Lehre Kants in derselben unverändert geblieben sei oder jenem Bestande widersprechende Zusätze und Modificationen erhalten habe, ist ihrer Lösung bisher nur um wenig näher gekommen. Der anfängliche Gegensatz der Auffassungen hat sich nicht viel verringert; Vermittlungsversuche sind nur vereinzelt aufgetreten.

Die Behauptung, die zuerst den Streit erregt hat, dass nämlich Kant sein Werk durch die spätere Bearbeitung wider sein besseres Wissen aus feiger persönlicher Rücksichtnahme verunstaltet habe, wird allerdings gegenwärtig nicht mehr mit derselben Schärfe geltend gemacht, wie

dies von Schopenhauer und nach ihm von Rosenkranz, J. E. Erdmann, Kuno Fischer u. a. geschehen war. Rosenkranz und J. E. Erdmann haben sogar, wol unter dem Einfluss der Arbeiten von R. v. Raumer und Ueberweg, ihre früheren Ansichten gemildert. Dennoch ist das, was gegenwärtig von dieser Seite sowol über das sachliche Verhältniss der beiden Auflagen als auch über die Motive Kants ausgesagt wird, immer noch um vieles bestimmter und absprechender, als die ursprünglichen Andeutungen von Jacobi, J. G. Feder und Michelet.

Die entgegengesetzte Auffassung überdies, welche ursprünglich auch für diejenigen, die sich wie Reinhold eingehender mit dieser Frage beschäftigt hatten, die allein giltige war, wird gegenwärtig besonders von Cohen, aber auch von Ueberweg, Zeller und Riehl viel entschiedener vertreten, als Hartenstein gethan hatte.

Einen eigenartigen Vermittlungsversuch hat Paulsen gemacht. Er nimmt an, dass Kant von der schiefen idealistischen Auffassung des Werks durch seine Zeitgenossen in dem Sinne in Mitleidenschaft gezogen wurde, dass er 1786 gelegentlich sein Werk geradezu verläugnet, und in der zweiten Auflage den Schwerpunkt des Systems von der rationalistischen Seite nach der idealistischen herüberrückt. Ursprünglich habe es sich für ihn nur um die Herstellung des Rationalismus gegen den Empirismus gehandelt; durch jene Verrückung in der zweiten Auflage verbreite sich deshalb Verwirrung über die ganze Kritik. — Einen anderen Vermittlungsversuch hat Thiele vom Begriffe der intellectuellen Anschauung aus durchgeführt.

Die Problemstellung, welche einer eingehenderen Untersuchung der Frage zu Grunde zu legen ist, ergiebt sich aus dem Urtheil, das Kant selbst über das Verhältniss der beiden Auflagen in der Vorrede zu der späteren (XXXVII f.) ausgesprochen hat. Demzufolge liegen die Motive seiner „hin und wieder" vorgenommenen Veränderungen ausschliesslich in dem Wunsch, „den Missdeutungen abzuhelfen, die scharfsinnigen Männern in Folge der Schwierigkeiten und der Dunkelheit der früheren Auflage vielleicht nicht ohne seine Schuld aufgestossen sind." Seine Aenderungen erstrecken sich deshalb so weit, als die Erinnerungen und der Missverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer reicht. Vier Punkte sind es, die er in diesem Sinne besonders hervorhebt: der Missverstand der Aesthetik, vornehmlich der im Begriffe der Zeit, die Dunkel-

heit der Deduction der Verstandesbegriffe, der vermeintliche Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, die Missdeutung endlich der der rationalen Psychologie vorgeworfenen Paralogismen. Die Veränderungen selbst aber, die auf diese Weise bedingt sind, betreffen, wie Kant weiter ausführt, lediglich Verbesserungen der Darstellungsart, der Methode des Vortrags. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, sowie in der Form und der Vollständigkeit des Plans hat er schlechterdings nichts zu ändern gefunden. Nur eine eigentliche Vermehrung, auch diese aber lediglich der Beweisart, eine neue Widerlegung nämlich des psychologischen Idealismus und ein strenger, wie er glaubt, auch einzig möglicher Beweis von der objectiven Realität der äusseren Anschauung, ist hinzugekommen, da es doch immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft bleibe, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen. Mit diesen Verbesserungen ist jedoch, wie wir zum Schlusse erfahren, auch ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, dass nämlich zum Zweck grösserer Kürze verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungern vermissen möchte, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen. Kant weist jedoch darauf hin, dass dieser Verlust nach jedes Belieben durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden könne.

Beachtet man nun die Sicherheit, mit der Kant von der Unverändertheit und Unveränderlichkeit seines Systems überzeugt war (S. XXXVII), und setzt man voraus, was nach den späteren Ausführungen keines besonderen Beweises bedarf und nie hätte bezweifelt werden sollen, dass nämlich Kant durch jene Erklärung über das Verhältniss beider Auflagen nicht habe täuschen wollen, so können die Folgerungen aus dieser Erklärung in die folgenden beiden Sätze zusammengezogen werden: 1) Kant war sich bestimmt bewusst, dass seine Veränderungen in der zweiten Auflage lediglich methodologische Verbesserungen seien, dass weder der Inhalt noch die Zusammenordnung seiner Ergebnisse eine andere geworden sei; 2) die Motive zu allen diesen Verbesserungen lagen in seinem Wunsch, die Schwierigkeiten, die man in der ersten Auflage gefunden hatte, und die Missdeutungen, die aus denselben entsprungen waren, aufzuheben.

Hieraus ergiebt sich zunächst, dass ein Verständniss der Verände-

rungen der späteren Bearbeitung gar nicht erlangt werden kann, so lange nicht bekannt ist, worin jene Erinnerungen und Missverständnisse bestanden, zu denen die erste Auflage Anlass gegeben hatte. Leider ist in der ganzen hierher gehörigen Literatur die Bestimmung dieser Vorbedingungen nicht einmal versucht worden.

Es ist deshalb nicht überflüssig, die Nothwendigkeit dieses Erklärungsgrundes noch eingehender darzuthun. Mehrfach verwerthet worden ist eine Bemerkung Borowskis, des ersten Biographen Kants, es sei „ganz zuverlässig, dass Kant ausser den Erläuterungen, die sein gelehrter College, der Hofprediger Schultz, mit aller Beifall herausgab, die wenigsten seiner Erklärer .... ebenso wenig die Schriften seiner Gegner gelesen oder auch nur beachtet“ habe. Jedoch diese Behauptung ist, was die Zeit von 1781—1787 betrifft, direct falsch, und hinsichtlich der Zeit nach 1787 vielfach ungenau. Denn die so bestimmten Erklärungen Kants über die Beziehung seiner Verbesserungen zu den ihm bekannt gewordenen sachkundigen Interpretationen sind nicht bloss, wie man angenommen zu haben scheint, jene Entschuldigungen, hinter denen man wol offenbar gewordene Mängel einer früheren Darstellung verbirgt; wir haben es in ihnen vielmehr mit fest umgrenzten Rückwirkungen zu thun. Es geht dies daraus hervor, dass die Versicherung Kants (XLI), jene unparteiischen Prüfer würden die Rücksicht, die er auf ihre Erinnerungen genommen habe, auch ohne dass er sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nenne, schon von selbst an ihren Stellen antreffen, durchaus dem Sachverhalt entspricht. Eine fast überflüssige Bestätigung ist es deshalb, die dieser Auffassung durch einen bisher verschollenen Brief Kants an seinen Schüler, Professor Bering in Marburg, zu Theil wird, den er zur Zeit des Beginns der Neubearbeitung seiner Kritik, im April 1786 geschrieben hat.[1] In demselben heisst es: „Ich werde auf alle die Missdeutungen oder auch Unverständlichkeiten, die mir binnen der Zeit des Umlaufs dieses Werks (der Kritik der reinen Vernunft) bekannt geworden, Rücksicht nehmen; dabei wird vieles abgekürzt, manches Neue dagegen, welches zur besseren Aufklärung dient, hinzugefügt werden. Aenderungen im wesentlichen werde ich nicht zu machen haben, weil ich die Sachen lange

[1] Der Brief ist abgedruckt im *Neuen Nekrolog f. Deutsche* III, 1827. Art. XXXVIII.

genug durchdacht hatte, ehe ich sie zu Papier brachte, auch seitdem alle Sätze, die zum System gehören, wiederholt gesichtet und geprüft, jederzeit aber für sich und in ihrer Beziehung zum Ganzen bewährt gefunden habe.“ Selbst nach dem Abschluss der zweiten Auflage trat nicht sofort eine solche Selbstabschliessung, wie sie Borowski schildert, ein. Zwar erklärt Kant am Schluss der citirten Vorrede, dass er sich von jetzt an auf Streitigkeiten nicht mehr einlassen könne; aber er bemerkt doch zugleich ausdrücklich, dass er auch künftighin „auf alle Winke, sei es von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäss zu benutzen.“ Dementsprechend zeigen auch seine Schriften und sein Briefwechsel aus der unmittelbar folgenden Zeit, dass er manche, selbst unbedeutendere Schriften seiner Gegner, z. B. Feders Arbeit über die Causalität[1] kennt. Auch in den folgenden Jahren las er nicht bloss manches, was er als hervorragend erkannte, wie die ersten Abschnitte von Maimons Versuch über die Transscendentalphilosophie,[2] sondern selbst solches, in dem er eine absichtlich gehässige Polemik wahrzunehmen glaubte, wie die Abhandlungen Eberhards in dessen Philosophischem Magazin.[3] Dennoch würde es auch ohne äussere Belege klar sein, dass seine Theilnahme an der von ihm selbst hervorgerufenen philosophischen Bewegung allmählich erlosch. Die entstandenen Streitigkeiten hatten zunächst seine Ueberzeugung von der nothwendigen Wahrheit seiner in der Kritik der reinen Vernunft ursprünglich niedergelegten Lehren niemals erschüttert. Noch gegen das Ende des Jahres 1787 schrieb er an Reinhold,[4] je weiter er auf seiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde er in der inniglichen Ueberzeugung, dass jemals seinem System ein erheblicher Abbruch widerfahren könnte. Dazu kam die schnell sich befestigende Einsicht, dass der Gewinn, den er aus allen diesen Schriften ziehen könne, die Mühe nicht lohne, dieser von Jahr zu Jahr sich erweiternden Literatur zu folgen. In diesem Sinn bemerkt er wenige Monate später gegen Reinhold,[5] man habe nur nöthig, den entstandenen Streitigkeiten ruhig zuzusehen, und

---

[1] Kants *Werke*, herausgeg. von Hartenstein 1869. Bd. VIII. S. 735.

[2] A. a. O. S. 714.

[3] A. a. O. S. 742 f. Man vgl. Bd. IV. S. 495 f.; Bd. V. S. 8 u. ähnl.

[4] A. a. O. S. 739.

[5] A. a. O. S. 741.

allenfalls auf die Hauptmomente des Missverstandes gelegentlich Rücksicht zu nehmen, übrigens aber seinen Weg unverändert fortzusetzen, um zu hoffen, dass sich nach und nach alles in das rechte Geleis bequemen werde. Hiermit verband sich endlich eine stetig, wenn auch vorläufig nur sehr allmählich zunehmende Unfähigkeit, sich in ihm fremde oder selbst weniger geläufige Gedankenreihen hinein zu versetzen, wie eine solche theils durch die Intensität seiner geistigen Arbeit seit 1771, theils durch die seit 1787 immer strenger durchgeführte Beschränkung auf die Fortentwicklung seines eigenen Systems, endlich auch durch die besonders seit 1790 unverkennbar auftretende Altersschwäche bedingt war.

Von allen diesen Gründen für die spätere Selbstabschliessung war jedoch in der Zeit, von der wir handeln, noch keiner wirksam. Denn dass Kant gelegentlich seinem Collegen und Freunde Kraus gesteht, er könne sich den Text Spinozas so wenig wie Jacobis Auslegung desselben verständlich machen,[1] bestätigt nur die ohnehin feststehende Thatsache, dass er sich in seine Gedanken viel fester eingelebt hatte, als er selbst sich jemals eingestehen konnte.

Unsere erste Aufgabe muss es demnach sein, den Charakter der Zeit zu bestimmen, in der die Kritik der reinen Vernunft veröffentlicht wurde.

Die deutsche Philosophie hat wenig Ursache auf diese Zeit stolz zu sein. Die Signatur derselben bildete jener Eklekticismus, der theils durch die allmähliche Zerbröckelung der Schule Wolffs, theils durch das Eindringen der empiristischen und materialistischen Doctrinen der englischen und französischen Philosophie bedingt war. Diese Zersetzung hatte begonnen mit der Ausbreitung jener Schule seit der Mitte der zwanziger Jahre. Die Uebertragung der metaphysischen Theoreme in die Doctrinen der Einzelwissenschaften führte hier wie stets zu einer unmerklichen aber stetig wachsenden Variation derselben, anfangs bloss durch Zurückdrängung der allgemeineren Zusammenhänge, welche für die Erforschung des Besonderen stets nur wenig ausgiebig sind, bald auch durch direkte inhaltliche Veränderung jener Theoreme selbst, zu welcher die fortschreitende Analyse der Thatsachen unausbleiblich führt.

---

[1] Nach dem Briefe von Hamann an Jacobi vom 28. Sept. 1785. (Jacobis *Werke* Bd. IV. S. 82.).

Zugleich waren besondere Ursachen wirksam, diese nothwendige Anpassung zu beschleunigen und zu vergrössern. Die Abschleifung des speculativeren Gehaltes der leibnizischen Metaphysik übernahm der Pietismus, dessen Gefühlsmetaphysik durch die Lehre von der prästabilirten Harmonie und die damit gesetzte Aufhebung der absoluten Freiheit empfindlich beleidigt war.[1] Jene inhaltliche Differenzirung ging aus von denjenigen Problemen der wolffischen Formulirung, die der philosophischen Reflexion die offenbarsten Mängel darboten. Diese aber lagen in der Doctrin, welche bei Wolff am wenigsten zu selbständigem Dasein gekommen war, in der Erkenntnisstheorie. Wolffs Versuch, den Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten, beweist nicht sowol einen ungeschickten Formalismus, als vielmehr ein grobes Misskennen des spezifischen Gegensatzes zwischen dem Empirismus und Rationalismus der Erkenntnisstheorie, der eine solche oberflächliche Hineinnahme des ersteren in den letzteren unmöglich macht. Daher kommt es, dass der philosophisch bedeutsamste Gegner Wolffs seinen Angriff gegen diese Formulirung und Ableitung des Satzes vom zureichenden Grunde richtet. Darin liegt zugleich der Grund für die geschichtliche Wirksamkeit der Metaphysik von Crusius, deren religiöse Interessen übrigens zugleich auf den Pietismus zurückweisen.

Jedoch die leibniz-wolffische Philosophie bot der Zeit des Neuen und Haltbaren zu viel, als dass diese allgemeine Zersetzung zugleich eine tiefgehende hätte werden können. Alle diese ersten Gegner derselben waren von den Gedanken, die sie bekämpften, viel zu sehr abhängig. Ueberdies war durch Wolffs erkenntnisstheoretische Vermischung der innere Gegensatz der leibnizischen Philosophie gegen die langsam eindringenden Einflüsse des englischen Empirismus wie des französischen Sensualismus und Materialismus so verdeckt, dass eine oberflächliche, eklektische Anpassung beider an einander die nothwendige Folge war. Auf Grund dieser Verschmelzung aber erlitt jener für sich schon wenig bestimmte Ausgangspunkt allmählich noch eine doppelte Verschiebung, einerseits zu Ungunsten der Metaphysik, andrerseits zu Gunsten der Psychologie. Die metaphysischen Speculationen, die schon durch den An-

[1] Näheres hierüber findet sich in meiner Schrift über *Martin Knutzen und seine Zeit*. Leipzig 1876. Cap. I, III, IV.

prall des Pietismus in den Hintergrund gedrängt waren und durch die fortdauernde Ausbreitung der Schule noch mehr an Gehalt und Einfluss verloren, traten unter dem Einfluss von Lockes Abneigung gegen die Metaphysik noch mehr zurück. Nur die religiösen Probleme, von denen der Anstoss zur Fortbildung ausgegangen war, und die durch Lockes überraschend inconsequente Fassung der natürlichen Theologie als einer demonstrativen Wissenschaft an Ansehen gewannen, bildeten eine Ausnahme. In eben dem Grade aber, als jene Fragen zur Seite traten, erhielten die psychologischen Fragen, die durch Wolffs unklare Vermischung herbeigezogen waren und durch Lockes psychologische Behandlung der Erkenntnisstheorie andauernd fortwirkten, allgemeines Interesse und treibende Kraft. Dadurch ist es zugleich bedingt, dass Berkeley und Hume in dieser Zeit neben Locke durch ihre theoretischen Lehren nur ganz vereinzelt und wenig intensiv, überdies ausschliesslich polemisch wirksam wurden. Ihre Wege entfernten sich eben nicht weniger weit und in derselben Richtung von der grossen Heerstrasse, wie die Kants.

Diese Eigenthümlichkeiten des herrschenden Eklekticismus, das Zurücktreten der Metaphysik, in der man noch ganz nach dem Schema von Leibniz und Wolff denkt, sowie die psychologische Abschwächung der erkenntnisstheoretischen Probleme, welche die letzteren nicht selten ganz verschwinden lässt, sind jedoch nicht die einzigen, die in Betracht kommen. Ihnen coordinirt ist eine dritte, die von der Geschichte der Philosophie bisher fast ausschliesslich gewürdigt worden ist, die anthropologisch-moralische Zwecksetzung der Philosophie als Glückseligkeitslehre. Man treibt Philosophie nicht um Wahrheit zu finden, sondern um die Glückseligkeit der Menschheit zu befördern. Die nothwendige Folge aller wissenschaftlichen Arbeit wird zum speziellen Zweck der philosophischen Wissenschaft. Die Philosophie tritt in den Dienst der Aufklärung, ja, sie wird das eigentliche Medium derselben. Die allgemeinste Ursache dieser eigenartigen Erscheinung lag in der Tendenz, die der wolffischen verflachenden Systematisirung der leibnizischen Gedanken ursprünglich schon innegewohnt und ihre beispiellose Verbreitung bis in die einzelnen Berufskreise hinein hervorgerufen hatte. Dieselbe gab nämlich den weitesten Kreisen der gebildeten Gesellschaft, was dieser seit der Reformation gefehlt hatte, wozu das Bedürfniss jedoch immer reger geworden war, den Unterbau einer unbestimmt verallgemeinerten

metaphysischen Weltauffassung, wie eine solche jedem Einzelnen unerlässlich ist. Damit aber ist nicht nur der Grund der Verflachung dieses ganzen Eklekticismus zur Popularphilosophie gegeben, auch die anthropologisch-moralische Richtung desselben ist dadurch vorgezeichnet. Denn diese allein bietet das Mittel, allgemeine Theoreme weiten Kreisen verständlich zu machen. Die Menge bedarf sogar einer solchen praktischen Handhabe, um sich für diese Fragen überhaupt nur interessiren zu lassen. Die ganze Bewegung aber wurde verstärkt durch die Einflüsse der englischen und französischen Philosophie. Denn auch diese waren auf dem gleichen Wege mit der deutschen Speculation, den das Jahrhundert der Aufklärung forderte. Der moralische Empirismus der Nachfolger Lockes wurde ein Vorbild, das gern, wenn auch nur selten mit Geschick nachgeahmt wurde. Die anthropologische Richtung des Sensualismus und Materialismus endlich, die sich mit der metaphysischen Nivellirung der Individualität in diesen Systemen immer gut vertragen hat, wurde trotz aller Feindschaft der deutschen Philosophen gegen den letzteren stillschweigend anerkannt, weil sie mit den allgemeinen Interessen zusammentraf. Damit aber ist sowol der einseitig praktische Zweck wie auch die Bestimmung desselben als Glückseligkeit gegeben.

Diese Zeit ist deshalb oft verkannt worden, theils weil es ihr an imponirenden Persönlichkeiten, an fruchtbaren, tiefgehenden Anregungen fehlt, theils auch weil dasjenige, was sie geleistet hat, die Vermittlung einer allgemeinen philosophischen Bildung in die grosse Masse der Zeitgenossen, uns gegenwärtig noch zu nahe liegt. Wir müssten weiter über sie hinausgelangt sein, um sie leicht würdigen zu können. Jedoch, was die Schriftsteller dieser Zeit uns geben — ich rede von dem Durchschnitt ihrer Philosophen und von dem Durchschnitt unseres jetzigen allgemeinen Wissens — erscheint uns im ganzen weniger falsch und thöricht, als selbstverständlich und langweilig.

Es ist klar, dass eine solche Zeit keine abgeschlossenen philosophischen Schulen aufzuweisen vermag. Es gab noch solche, die sich Anhänger Wolffs nannten und sich als Glieder seiner Schule fühlten, wie Eberhard in Halle, Flatt in Tübingen; aber auch diese zeigen nicht bloss in ihren theologischen, sondern selbst in ihren philosophischen Arbeiten die Merkmale des Eklekticismus der Zeit. Nicht anders stand es um die einst zahlreiche und angesehene Schule von Crusius. Nur war

ihr directer Einfluss geringer. Sie hatte keinen nennenswerthen Anhänger mehr, obgleich sie besonders unter den philosophisch interessirten Theologen an Universität und Kirche manchen versteckten, auch einzelne offene Jünger besass. Jene Gefühlsphilosophie endlich, wie sie besonders von Hamann, Herder und Jacobi ausgebildet wurde, war damals noch kein Factor des allgemeinen geistigen Lebens; sie wurde es erst im Gegensatz zu Kant.

Die Herrschaft über die Geister hatte daher überall jener oben charakterisirte Eklekticismus erworben. Auch dieser aber bildete nichts weniger als eine selbständige Schule. Innerhalb jenes weiten gemeinsamen Rahmens schwankte der Standpunkt der einzelnen zwischen den buntesten Verschmelzungen, die der Gegensatz zwischen Leibniz, Locke, seinen Fortbildnern in England (abgesehen von Berkeley und Hume) und den französischen Philosophen nur irgend zuliess. Nur zwei Parteien lassen sich bestimmter unterscheiden; auch diese aber nicht sowol durch einen Gegensatz ihrer Ansichten, als vielmehr durch die Wahl ihrer Untersuchungsobjecte und durch ihre Darstellungsart, also gleichsam durch die Tendenz ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Es sind dies einerseits die Popularphilosophen im engeren Sinne, jene Philosophen „für die Welt", wie sie J. E. Erdmann treffend genannt hat, die, wie Garve, Engel, Mendelssohn ohne bestimmte Lehrthätigkeit der Aufgabe der Aufklärung obliegen, und deshalb in ihren Arbeiten fast ausschliesslich durch die literarischen Bedürfnisse des grösseren Publicums bestimmt werden. Ihnen zur Seite steht der Eklekticismus der akademischen und Universitätsphilosophie. In einer Unzahl von Compendien über alle möglichen Gegenstände der Philosophie und manche andere Gebiete äussert sich hier die Productivität. Die Darstellungsformen der alten Schule sind geblieben, aber der Inhalt des Denkens reicht nicht mehr aus, sie zu füllen. Es sind Gerippe in prunkenden Gewändern.

Nur wenige sind, die weit über das Niveau der übrigen hervorragen: unter den Popularphilosophen Mendelssohn, unter den akademischen Eklektikern Tetens. Ihnen am nächsten kommen hier Garve, dort Platner. Unter den anderen sind selbst diejenigen, die ihrer Zeit nicht wenig galten, wie Feder und Meiners, heut mit Recht vergessen.

Für eine solche Zeit musste die Kritik der reinen Vernunft zunächst ein vollkommen incommensurables Buch sein. Keine der Vorausse-

tzungen, mit denen man an die Lectüre philosophischer Schriften zu gehen gewohnt war, zeigte sich in derselben erfüllt. Psychologische oder anthropologische Erörterungen enthielt das Werk nirgends, obgleich mittelbar nicht wenige psychische Zusammenhänge durch dasselbe beleuchtet wurden. Der Rest von Metaphysik, den man besonders in theologischen Fragen sowie als selbstverständliche, unbezweifelte Grundlage der Speculation beibehalten hatte, wurde mit schneidigen Waffen angegriffen. Trotzdem erhielt die Metaphysik in neuer Form eine ungleich hervorragendere Stellung, als man ihr einzuräumen pflegte. Die übliche praktische Zwecksetzung der Philosophie ferner wurde mit allem Nachdruck, wenn auch nur indirect abgewiesen. An die Stelle der moralischen Glückseligkeitstheorie traten kurze, dunkle Andeutungen einer Ethik, die gegenüber dem sonstigen Inhalt des Werks ebenso seltsam erschienen, wie jenes selbst gegenüber der herrschenden Speculation. Dazu kam, dass die Rücksichtnahme auf die Interessen und die Vorstellungskreise des grösseren Publicums, die man sorgfältig bisher in Rechnung gezogen hatte, hier vollständig fehlte. Es wurden sogar sowol hinsichtlich der Auffassung des Einzelnen als hinsichtlich der Zusammenhaltung des Ganzen Ansprüche an die Leser gemacht, wie sie der Schulphilosophie seit Descartes und Leibniz nicht mehr geboten worden waren.

Es fehlte jedoch nicht bloss das meiste von dem, was man gewohnt war zu finden; man fand auch manches, was man sehr ungewohnt war zu suchen. Die Untersuchung war ihrer Absicht nach rein erkenntnisstheoretischer Natur. Ihr allgemeines Problem bildete jene Voraussetzung aller Erkenntniss, deren Sinn zu bestimmen man seit Wolff nicht für nöthig gehalten hatte, die Möglichkeit nämlich der Erfahrung selbst, sofern dieselbe durch die apriorischen Formen unseres Geistes bedingt ist. Ein umfassender, vielseitig verbundener und deshalb vieldeutiger Gedankenapparat aber war in Bewegung gesetzt, damit ein Ergebniss gewonnen werde, das man für selbstverständlich hielt, weil man niemals versucht hatte es näher zu umgrenzen, dass nämlich ein die Erfahrung überschreitendes Wissen unmöglich sei.

Es ist nothwendig, dies näher zu begründen, so weit unsere beschränkte Aufgabe es gestattet.

ERSTES CAPITEL.

Die Kritik der reinen Vernunft in der ersten Auflage.

Kant hat den „Hauptzweck“ seiner Arbeit schon durch den Titel derselben zum Ausdruck gebracht. Sein Plan ist eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag“ (I, VI), wobei unter Vernunft überhaupt das ganze obere Erkenntnissvermögen im Gegensatz zur Sinnlichkeit verstanden ist (863, 29). Von den drei Bestandtheilen dieses Vermögens, dem Verstand, der Urtheilskraft und der Vernunft im engeren Sinne, gehören die beiden ersteren insofern zusammen, als sie einen objectiv giltigen Gebrauch zulassen, während die Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, ganz und gar dialektisch ist (170). Die „Hauptfrage“ der Kritik der reinen Vernunft ist demnach: „Was und wieviel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen?“ (I, XI). Auch hier findet jedoch noch eine Einschränkung statt. Die Vernunft im engeren Sinne nämlich geht „niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit *a priori* zu geben“ (359, 393). Die Lösung des Problems für die Vernunft ist demnach eine nothwendige Folge der Lösung desselben für den Verstand. Der Schwerpunkt des ganzen Werks, der Gedanke, in den alle übrigen Ausführungen desselben sich zusammenfassen lassen, liegt deshalb in der Beantwortung der Frage: „Wie lässt sich die objective Giltigkeit der Verstandesbegriffe *a priori* begreiflich machen?“ (I, X). Diese Untersuchung nun bietet die Deduction der reinen Ver-

standesbegriffe (117; I, X). Kant erklärt daher schon in der Vorrede, dass diese „etwas tief angelegte“ Betrachtung ihm nicht nur die meiste, wenn auch, wie er hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet habe, sondern auch zur Ergründung des Verstandesvermögens und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger sei als alle anderen Untersuchungen seines Werks. Das Ergebniss dieser Deduction, dass nämlich die objective Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe nur begreiflich sei, wenn sie lediglich Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind (178), bildet daher wie die Beantwortung der allgemeinen Frage so auch den eigentlichen Kernpunkt der Kritik der reinen Vernunft.

Die Methode, die nicht bloss der Lösung dieses allgemeinen Problems, sondern auch allen Ausführungen derselben zu Grunde liegt, ergiebt sich aus der Natur der reinen Vernunft. Die Grenzbestimmung aller reinen Erkenntniss muss selbst *a priori* sein; sonst könnte sie keinen Massstab für ihre Regulirung finden (80, 25, 786; I, IX). Sie kann es sein, denn die Abstraction der *a priori* erworbenen Formen unseres Gemüths aus der empirischen Erkenntniss, die Definition dieser Formen und ihre Verbindung unter einander sind selbst lauter apriorische Handlungen, obgleich die Erfahrung (zeitlich) vor ihnen vorhergeht. Man abstrahirt jene Formen nicht von der Erfahrung, sondern man abstrahirt im Gebrauch derselben, die *a priori* gegeben sind, von allem Empirischen, das darunter enthalten sein mag.[1] Sogar „Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist“ (401). Die Methode der Kritik der reinen Vernunft wird daher von Kant, sofern sie uns erkennen lässt, dass und wie gewisse Vorstellungen *a priori* möglich sind, transscendental genannt (80, 25).

Die historische Bedeutung dieser transscendentalen Kritik unserer Erkenntnisse *a priori* ergiebt sich für Kant aus dem Verhältniss derselben zu der bisherigen Entwicklung der Metaphysik, die sich im ganzen

---

[1] Kants *Werke*. Bd. VI. S. 15, Anm.; Bd. II. S. 402, § 6.

in drei Perioden vollzieht, einer dogmatischen, einer skeptischen und einer kritischen. Kants Tendenz ist demnach sowol dem Dogmatismus entgegengesetzt, der despotisch und ohne Misstrauen auf seine ursprünglichen objectiven Principien seine metaphysischen Lehrgebäude errichtet, als auch dem Skepticismus zuwider, der in seiner gegen den Dogmatismus gerichteten polemischen Censur der reinen Vernunft zwar empirische Urtheilskraft beweist, jedoch nur die Schranken unserer Vernunft, und auch diese nur vermuthungsweise zu bestimmen vermag (789; I, III). Der Gegensatz der Kritik der reinen Vernunft gegen diese beiden Vorstufen ist daher nicht der gleiche. Sie steht dem Skepticismus historisch und sachlich näher. Wie jener bezweckt auch sie eine Grenzbestimmung der reinen Vernunft; wie jener ist auch sie unmittelbar gerichtet gegen die Ansprüche des Dogmatismus auf eine die Grenzen der Erfahrung überschreitende d. i. transscendente Erkenntniss (786 f.; I, III f.); wie dort ist deshalb auch hier die Lösung des Problems gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wissbegierde erwarten mochte, die nicht anders als durch Zauberkünste befriedigt werden könnte (I, VI f.); wie dort endlich ist der Nutzen der Arbeit „wirklich nur negativ", weil dieselbe nicht zur Erweiterung sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dient (25, 756, 823, 879). Unterschieden ist sie vom Skepticismus deshalb nur, sofern sie nicht bloss die fehlgeschlagenen dogmatischen Versuche, d. i. gleichsam die *facta* der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen zu reinen Erkenntnissen *a priori* der Censur unterwirft, die Grenzen unserer reinen Erkenntniss also nicht bloss empirisch aus Beobachtung, sondern kritisch durch Ergründung der ersten Quellen derselben, d. i. *a priori* bestimmt (791, 788, 786). Dieser einzige Unterschied ist es deshalb, der aus dem Skepticismus zur Kritik hinüberleitet. Jener kann die Streitigkeiten über die Gerechtsame der reinen Vernunft nicht zu Ende führen, weil er die Grenzen nicht allgemeingiltig zu bestimmen weiss (792, 790). Die kritische Philosophie verhält sich demnach im ganzen zur skeptischen, wie die festen und allgemein bewährten Maximen der gereiften und männlichen Urtheilskraft zu der Vorsicht der durch Erfahrung lediglich gewitzigten Urtheilskraft, oder wie ein Grundsatz wissenschaftlicher allgemein giltiger Entscheidung ihrer Ansprüche zu dem Grundsatz der Neutralität bei allen dogmatischen Streitigkeiten der reinen Vernunft (785), oder end-

lich wie ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt für die menschliche Vernunft zu einem Ruheplatz derselben, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und sich über die Gegend, in der sie sich befindet, orientiren kann, um ihren Weg fernerhin mit grösserer Sicherheit zu wählen (789).

Ist demnach die dogmatische Metaphysik, da sie zu Grundsätzen ihre Zuflucht nimmt, die allen Erfahrungsgebrauch überschreiten, ein Kampfplatz endloser Streitigkeiten (I, II), so ist die Kritik der reinen Vernunft der wahre Gerichtshof für dieselben, der die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen, und so jene Streitigkeiten gleichsam durch eine processualische Sentenz zum ewigen Frieden zu führen hat (779 f.). Denn sie zeigt, dass alle die dogmatischen Parteien der reinen Vernunft Luftfechtern gleichen, die sich mit ihren eigenen Schatten herumbalgen, da sie über die Natur hinausgehen, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten lässt: die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wieder zusammen (784).

Der nächste Vorgänger Kants ist daher, wie wir erfahren, David Hume, „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann; seine skeptischen Verirrungen sind die einzigen, die auf der Spur der Wahrheit angefangen haben“ (792). Er hat jedoch sein Ziel, die Grenzbestimmung unseres Verstandes, nicht erreicht, theils, weil seine Einwürfe zufällig sind und nicht auf Principien beruhen, die eine nothwendige Entsagung auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken können, besonders aber, weil er mit seinen dogmatischen Gegnern den Mangel gemein hat, dass er nicht alle Arten reiner Erkenntnisse, die zur Erweiterung unserer Vernunft dienen sollen, übersah (795). Sein Verfahren war demnach für die Vernunftfragen nur vorübend, nicht befriedigend. Er war „der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst“ (797).

Kant tritt zwar nicht aus diesem ganzen Gedankenzusammenhange, wol aber aus seiner Einkleidung desselben heraus, sofern er neben Hume

noch Locke als seinen Vorgänger erwähnt (I, III), dessen Physiologie des menschlichen Verstandes ebenso wie seine eigene Kritik die Rechtmässigkeit der dogmatischen Ansprüche auf eine transscendente Erkenntniss zu entscheiden versucht habe, die jedoch ihrem Ziele nicht nachgekommen sei, weil sie jenen Ansprüchen eine falsche Genealogie, nämlich einen Ursprung aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung angedichtet habe. Kant hat es nicht versucht, diese Beziehung auf Locke mit jener Gliederung der Vernunftentwicklung in Zusammenhang zu bringen; vermuthlich hat er es für überflüssig gehalten, weil er Locke für den unmittelbaren Vorgänger Humes hielt, ein Urtheil, das nur unter der Voraussetzung erklärlich ist, dass er Berkeley, dessen Idealismus in skeptischer Wendung die Voraussetzung von Humes Phänomenalismus bildet, aus eigenem Studium nicht kannte.

Die Tendenz der Kritik der reinen Vernunft ist somit direkt gegen den „alten wurmstichigen Dogmatismus der Metaphysik“ gerichtet (I, IV), sie geht jedoch nicht gegen die Metaphysik als Wissenschaft selbst, die so alt und so unveräusserlich ist, als die speculative Menschenvernunft (870). Zu dieser Metaphysik der speculativen Vernunft (870) oder Metaphysik der Natur (873) bildet sie vielmehr die nothwendige Propädeutik: sie soll zur Idee derselben den ganzen Plan vollständig und sicher d. i. aus Principien entwerfen (25, 27). Sie unterscheidet sich von derselben deshalb nur, sofern ihr die Analysis der gesammten menschlichen Erkenntniss *a priori*, z. B. die Definition der Kategorien fehlt, die der Metaphysik unentbehrlich ist. Da diese Analysis keine andere Bedenklichkeit bei sich führt, als die Verantwortung der Vollständigkeit (28), so spricht Kant die Hoffnung aus, dass er eine solche systematische Ausführung seiner Kritik, die bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit ungleich reicheren Inhalt haben solle, selbst bald liefern werde (I, XV). Dass sie als blosse Speculation ebenfalls mehr dazu dienen wird, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntnisse zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wolstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert (879).

Diese Ausführungen zeigen zunächst, dass Kant zur Charakterisirung seines kritischen Standpunktes zwei ganz bestimmte Ueberzeugungen vor Augen hat, denen deshalb keine anderen untergeschoben

werden dürfen; sie beweisen ferner, dass der kritische Standpunkt, wenn die Ausführung desselben leistet, was diese Einleitung erwarten lässt, keiner jener beiden Parteien untergeordnet werden darf, sondern eine dritte Partei entgegen und deshalb über jenen bildet; sie geben endlich zu erkennen, dass derselbe weder rein methodologischer noch rein sachlicher Natur ist. Behufs genauerer Bestimmung ist darauf zu achten, dass das Verhältniss des kritischen Standpunkts zu Dogmatismus und Skepticismus ein doppeltes ist, ein sachliches und ein historisches. Jene beiden Standpunkte nämlich bezeichnen in Kants Darstellung sachlich: die Entwicklungsstufen der Geschichte der reinen Vernunft, historisch: diejenigen früheren Systeme, zu denen sich Kant in engerer Beziehung weiss. In ersterer Hinsicht ist der Dogmatismus diejenige metaphysische Lehre, welche behauptet, eine transscendente Erkenntniss der Dinge aus reiner Vernunft sei real möglich; in letzterer Beziehung ist derselbe die Systematik Wolffs (884). Ebenso ist der Skepticismus sachlich genommen die scientifische Lehrmeinung, welche die transscendente Vernunfteinsicht verwirft, ohne doch ihre Censur zu einer allgemeingiltigen Grenzbestimmung zu führen; historisch genommen bezeichnet derselbe dagegen den empirischen Skepticismus Humes (884). Das sachliche Verhältniss der Kritik der reinen Vernunft zu diesen beiden Ueberzeugungen ist demnach das folgende. Gleichartig ist dieselbe dem Dogmatismus in ihrer Methode und in ihrer Architektonik: auch sie will ein systematisches Gebäude der reinen Vernunft, eine Metaphysik auf apriorischem Wege errichten. Ungleichartig dagegen ist sie demselben durch ihren Hauptzweck: sie richtet den Inhalt und den Umfang dieses Gebäudes lediglich für mögliche Erfahrung ein. Gleichartig dem Skepticismus ferner ist dieselbe in ihrem Hauptzweck: sie findet die Grenzbestimmung der reinen Vernunft in der Beschränkung derselben auf mögliche Erfahrung. Ungleichartig aber ist sie demselben durch ihre apriorische d. i. allgemeingiltige Methode und durch ihre metaphysische Architektonik: ihre Grenzbestimmung ist allgemein giltig, nicht empirisch. Es ist klar, dass diese Beziehungen zu beiden Systemen trotz ihrer Correlativität nicht gleichartig sind. In dem Masse, als der Inhalt des kritischen Standpunktes durch seinen Hauptzweck bestimmter bezeichnet wird als durch seine Methode und seine Architektonik, ist der Gegensatz desselben gegen den Dogmatismus grösser als der Zu-

sammenhang, und die Verwandtschaft mit dem Skepticismus enger als die Differenz. Eben dasselbe gilt von dem gleichsam persönlichen Verhältniss Kants zu Wolff und Hume. Der letztere ist der nächste Vorgänger, der erstere der nächste Gegner Kants, da sein System (und die ihm verwandte dogmatische Lehre von Crusius u. a.) nach dem verfehlten Versuch Lockes die transscendenten Ansprüche unverändert behauptete (I, III f.).

Es fragt sich nunmehr, in wie weit die thatsächlichen Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft diesen allgemeinen Gesichtspunkten entsprechen.

Kant kleidet das allgemeine Problem derselben bekanntlich in die Frage: welches ist der Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* (12 Anm. 3)? Sie hat also die Aufgabe zu lösen: was ist bei den synthetischen Urtheilen *a priori* das, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, das gleichwol damit verknüpft sei (13)? Es ist ohne weiteres klar, dass diese Problemstellung der allgemeineren Bestimmung der Aufgabe, wie sich die objective Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe begreiflich machen lasse, durchaus analog ist. Denn alle Urtheile sind Verstandeshandlungen (93 f.), und die reinen Formen der Urtheile sind die Functionen der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe (94 f.). Die allgemeine Beantwortung jener Frage schliesst sich dementsprechend auch unmittelbar an die Deduction der Kategorien an (193 f.); sie ist, wie wir lesen, „in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen.“ Zudem enthält dieselbe in der That nichts anderes als das Resultat der Deduction. Sie giebt dasselbe in doppelter Form, denn das Medium der synthetischen Urtheile *a priori* soll nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die objective Giltigkeit derselben verständlich machen. Die erstere folgt aus der Synthesis der Vorstellungen gemäss der Einheit der Apperception in dem Inbegriff des inneren Sinnes (194), die letztere daraus, dass alle Erkenntnisse *a priori* nichts anderes sind als Formen möglicher Erfahrung (195). Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile *a priori*, der jene beiden Seiten der Lösung zusammenfasst, ist demnach: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (197). Es ist daher auch hier die

Grenzbestimmung der Deduction, die als der Schwerpunkt des ganzen Werks sich darstellt.

Zu einem ähnlichen Ergebniss führt uns die transscendentale Aesthetik. Kant geht in derselben von der Frage aus nach der Beschaffenheit von Raum und Zeit, die entweder wirkliche Wesen oder aber Bestimmungen resp. Verhältnisse der Dinge sind, und im letzteren Fall sowol als Formen der Dinge selbst wie auch als blosse Formen unserer Anschauung der Dinge angesehen werden können. Er beweist sodann, dass Raum und Zeit nicht empirisch, sondern *a priori*, und dass sie nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind. Hieraus folgt für ihn unmittelbar, dass dieselben nicht Bestimmungen der Dinge selbst, sondern nur Formen unserer receptiven Sinnlichkeit sind, mittelbar, dass unsere sinnlichen Vorstellungen der Dinge nicht diese selbst, wie sie an sich sind, sondern nur die Erscheinungen derselben geben. Das allgemeine Resultat seiner Argumentation fasst er demnach in die Erklärung zusammen, „dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei, dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich beschaffen sind, als sie uns erscheinen . . . ., und sie als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können“ (59).

Die Voraussetzung dieser ganzen Argumentation ist für Kant die Annahme einer Mehrheit von Dingen an sich, die dadurch, dass sie unsere receptive Sinnlichkeit afficiren, also auf dieselbe wirken, in uns Empfindungen erregen. Erscheinung und Ding an sich bezeichnen daher die beiden Seiten eines und desselben Gegenstandes (55): das Ding ist der Gegenstand, abgesehen von unserer Art ihn anzuschauen, die Erscheinung der Gegenstand, sofern wir ihn anschauen. Als etwas Selbstverständliches, gar nicht erst ausdrücklich zu Erwähnendes gilt es deshalb für Kant, dass der Begriff des Gegenstandes doppelsinnig ist. Dadurch, dass uns der Gegenstand (das Ding an sich) afficirt, wird uns der Gegenstand (die Anschauung resp. Erscheinung) gegeben, heisst es in den ersten Worten der Aesthetik (33). Aus dieser Voraussetzung wird der Begriff der Erscheinung abgeleitet (34), nur unter dieser Voraussetzung hat der Gegensatz zwischen empirischer Empfindung und apriorischer Form der Sinnlichkeit (34 f.), und ebenso der Gegensatz zwischen receptiver Sinnlichkeit und spontanem Verstande (33) einen Sinn.

Nicht ganz so einfach ist es, in der Argumentation der Aesthetik das Ergebniss zu bestimmen, das als der eigentliche Inhalt derselben anzusehen ist, in das sich als den Schwerpunkt des Ganzen alle Ausführungen derselben zusammenfassen lassen. Kants Darstellung lässt hier eine dreifache Möglichkeit zu. Nach der architektonischen Anlage des Abschnittes dürfen wir erwarten, dieses eigentliche Resultat in den beiden Ergebnissen zu finden, dass Raum und Zeit *a priori* und Anschauungen seien. Aus der Fragestellung dagegen folgt, dass dasselbe in der Beschaffenheitsbestimmung von Raum und Zeit liege, die in diesen Ergebnissen und dem ersten Schluss aus denselben, dass Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit seien, enthalten ist. Kants eigene Zusammenfassung des Resultats endlich ergiebt, dass dasselbe weder in jenen Ergebnissen noch in dieser Beschaffenheitsbestimmung von Raum und Zeit liege, sondern in dem zweiten Schluss aus den ersteren, der Grenzbestimmung unserer sinnlichen Erkenntniss überhaupt, dass nämlich alle unsere sinnlichen Vorstellungen lediglich die Erscheinungen der Dinge an sich zu erkennen geben. Von vorn herein jedoch ist klar, dass die erste dieser Auffassungen nur ein geringes Gewicht in die Wagschale zu werfen hat, da die thatsächliche Unbestimmtheit der Ausführung beweist, dass der Plan der Anlage nicht mit bestimmter Rücksicht auf den eigentlichen Inhalt des Abschnitts entworfen ist. Es bleibt also nur die Frage, ob die Beschaffenheitsaussage über Raum und Zeit oder die Grenzbestimmung der sinnlichen Erkenntniss überhaupt als die zutreffende Zusammenfassung anzusehen ist. Für die letztere spricht zunächst der Umstand, dass Kant selbst sie als das Resultat seiner Ausführungen angegeben hat. Das Gleiche ergiebt sich, sobald man versucht, den Grund dieses Missverhältnisses zwischen Fragestellung und Resultat aufzusuchen. Da dasselbe weder ein beabsichtigtes noch ein zufälliges sein kann, so muss es als ein thatsächlich erfolgtes bedingt sein durch eine Vorwirkung späterer Ergebnisse, für welche diese Grenzbestimmung wesentlicher ist als jene Antwort auf die Fragestellung. Dann aber ist durch dieselbe auch die Stellung dieses ersten Abschnitts zu den übrigen Theilen des Werkes bedingt, sie also als der Schwerpunkt der Aesthetik anzusehen. Eine neue Bestätigung gewinnt diese Auffassung, sobald man diejenigen späteren Ergebnisse zu eruiren unternimmt, deren Vorwirkung diese Inhaltsverschiebung der Aesthetik hervorgerufen hat. Kants Sorglosigkeit in

der äusseren Darstellung seiner Gedanken macht es möglich, dieselben schon hier aufzufinden. Unmittelbar nämlich nach jenen oben citirten Worten, welche das Resultat der Aesthetik ausdrücken, fährt er fort: „Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit habe, bleibt uns gänzlich unbekannt.“ Diese Behauptung aber, die schon kurz vorher gelegentlich angedeutet wird (45), sagt offenbar mehr aus, als Kant aus seinen bisherigen Erörterungen zu schliessen berechtigt ist. Denn in diesen ist nur gezeigt, dass alle unsere sinnliche Erkenntniss lediglich die Erscheinungen der Dinge an sich gebe. Daraus aber folgt nicht mehr, als dass wir durch unsere sinnliche Erkenntniss nicht ausmachen können, was es für eine Bewandtniss mit den Dingen an sich habe. Die Behauptung, dass dies uns gänzlich unbekannt bleibe, kann daher ebenfalls nur eine Vorwirkung späterer Ergebnisse sein, und zwar eben derselben, die jene Verschiebung bedingen. Diese Behauptung nun enthält nichts anderes als das Resultat der Analytik, speciell der transscendentalen Deduction. Die Beziehung der transscendentalen Aesthetik also auf das Resultat der Deduction ist es, die uns in der Grenzbestimmung der sinnlichen Erkenntniss den Schwerpunkt dieses ersten Abschnittes erkennen lässt. Daraus aber folgt zugleich, dass der wesentliche Inhalt desselben dem oben entwickelten Hauptzweck der Kritik der reinen Vernunft durchaus entspricht.

Wir haben zweitens zu erörtern, in wie weit auch die transscendentale Analytik demselben sich fügt. Der Gang der Argumentation in dieser ist dem in der transscendentalen Aesthetik nicht gleichartig. Nur die allgemeinste Fassung der Aufgabe ist in beiden dieselbe; dort handelt es sich um eine Zergliederung der reinen Sinnlichkeit, hier um eine Zergliederung des reinen Verstandes (89). Dagegen findet sich schon für die beiden ersten Beweise der Aesthetik, dass Raum und Zeit *a priori* und Anschauungen sind, in der Analytik kein Correlat. Denn dass die Verstandesvorstellungen, die hier in Betracht kommen, Begriffe sind, bedurfte für Kant nicht erst eines Beweises, während die Anschaulichkeit von Raum und Zeit sowol gegen den rationalen Dogmatismus von Leibniz und Wolff als gegen den empiristischen Skepticismus Humes zu erweisen war. Für den Beweis aber, dass diese Begriffe *a priori* seien,

bedurfte es nur einer Rückdeutung auf die Ergebnisse der Aesthetik (74f., 79, 87).

An die Stelle dieser überflüssig gewordenen Argumentationen tritt zuerst eine andere, die für die Aesthetik nicht nothwendig gewesen war. Denn dass Raum und Zeit die beiden einzigen Formen der Sinnlichkeit seien, und dass ihr Verhältniss durch die Coordination des inneren und äusseren Sinnes hinreichend bestimmt sei, hat Kant nur beiläufig (37, 49f., 58) und in einer Weise besprochen, welche zeigt, dass hier für ihn kein Problem mehr vorlag. Dagegen erforderte sowol die Zahl als der Zusammenhang der reinen Verstandesbegriffe eine eingehende Untersuchung. Diese bildet deshalb, sehen wir ab von den einleitenden Betrachtungen, welche die äussere Form des Folgenden in den engen Rahmen der hergebrachten Auffassung der Logik hineinzwängen, den ersten Inhalt der Analytik.

Von zwei Seiten aus wird das Problem in Angriff genommen. Die Verstandesform der Urtheile giebt den Leitfaden für die Entdeckung der Zahl und des systematischen Zusammenhanges der Kategorien; die Synthesis des spontanen Verstandes, durch die der mannigfaltige Stoff der Sinnlichkeit zu Vorstellungen verbunden wird, giebt die Definition derselben. Wir erfahren zuerst, dass die Kategorien nichts anderes sind, als die *in abstracto* betrachteten oder allgemein vorgestellten Arten der Synthesis, sofern durch dieselben in unsere Vorstellungen Einheit gebracht wird (Bd. VI, 15. Anm.; 102f.), dass sie also „die Begriffe sind, welche der reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen“ (104; III, 401). Nun aber ist die Synthesis des Mannigfaltigen in einer Anschauung keine andere als die Synthesis verschiedener Vorstellungen in einem Urtheil (105). Man kann daher alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, und den Verstand selbst als das Vermögen zu urtheilen definiren (94). Die Kategorien können deshalb aus der reinen Verstandesform der Urtheile abgeleitet werden (94, 105). Die Urtheile nun zerfallen nach ihrer Quantität in allgemeine, besondere und einzelne, nach ihrer Qualität in bejahende, verneinende und unendliche, nach ihrer Relation in kategorische, hypothetische und disjunctive, nach ihrer Modalität endlich in problematische, assertorische und apodiktische. Es sind demnach, wie Kant nicht im einzelnen aus-

führt, sondern durch eine kurze Rechtfertigung seiner Urtheilstafel bewiesen sein lässt, Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und Allheit; der Qualität: Realität, Negation und Limitation; der Realität: Substanz, Causalität und Wechselwirkung; endlich der Modalität: Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit.

Durch diese Ableitung und Definition der Kategorien aber ist für die Analytik ein zweites Problem gegeben, das für die Formen der Sinnlichkeit ebenfalls nicht vorhanden war. Denn die Beziehung dieser Formen auf das Mannigfaltige der Erscheinungen oder die Anwendbarkeit derselben auf die Gegenstände der Sinnlichkeit führte zu keiner Schwierigkeit, da diese Formen nichts als die Bedingungen sind, unter denen jenes Mannigfaltige uns gegeben werden kann (121, 123). Die Kategorien dagegen sind als Begriffe *a priori* des spontanen Verstandes nicht Bedingungen, unter denen die Gegenstände gegeben werden müssen. Da nun Sinnlichkeit und Verstand für unser Erkennen zwei von einander ganz unabhängige Stämme des Gemüths sind, so ist es möglich, dass uns die Gegenstände durch die Sinne so gegeben werden könnten, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, dass z. B. die empirische Reihenfolge der Erscheinungen in der Zeit keine Regelmässigkeit darböte, die der nothwendigen und allgemeingiltigen Verstandessynthese von Ursache und Wirkung entspricht (122 f., vgl. II, 100). Denn die Berufung auf die thatsächliche Regelmässigkeit der Erscheinungsreihe in der Erfahrung giebt keinen Beweisgrund für jene Beziehung ab, da dieselbe eine transscendentale Erklärung fordert (117 f., 123). Eben dasselbe folgt auch allein schon daraus, dass die Kategorien als Verstandesbegriffe von Gegenständen nicht durch Prädicate der Sinnlichkeit reden, für sich genommen also bloss logische Formen oder Functionen des Denkens sind, aus etwaigen *datis* einen Begriff zu machen (120, 186, 298). Man kann daher sagen, dass sie durch ihre Beziehung auf die Sinnlichkeit beschränkt werden (186), an sich also sich weiter erstrecken als die sinnliche Anschauung, da sie in ihrer reinen Bedeutung sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen (120), d. i. Objecte oder Dinge überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen (309). Es entsteht also hier die Frage, wie sich die objective Giltigkeit derselben *a priori* erklären, und wie sich die

Schranken ihres Gebrauchs *a priori* bestimmen lassen (117 f.) Diese apriorische Erklärung nun der Beziehung der Kategorien auf die Gegenstände der Sinnlichkeit, die in der Aesthetik kein Correlat findet, nennt Kant die transsceendentale Deduction derselben.

Ueber die Argumentation dieser Untersuchung hat Kant in der Vorrede (I, X) ein beachtenswerthes Urtheil gefällt. Danach gliedert sich dieselbe in zwei ungleich wesentliche Theile, eine subjective und eine objective Deduction. Die erste, die trotz ihrer grossen Wichtigkeit nicht wesentlich zu dem Hauptzweck des Werks gehört, behandelt die Frage: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Sie betrachtet daher den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnisskräften, auf denen er beruht, hat also, sofern sie gleichsam die Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung enthält, etwas einer Hypothese Aehnliches an sich. Die zweite dagegen, die dem Hauptzweck des Werkes gemäss ist, soll erklären, wie die objective Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe möglich sei. Kant hat es nicht direct ausgesprochen, dass diese beiden Formen der Deduction in seiner Darstellung selbständig neben einander bestehen, er hat sie sogar als zwei Seiten seiner Betrachtung bezeichnet. Jedoch einestheils sein Hinweis auf den Gedankengang der objectiven Deduction, der schon in dem einleitenden Abschnitt ausgesprochen sei, andererseits seine Andeutungen über die Bedeutung der ersten Ausführungen der Deduction selbst (II, 98), endlich die inhaltliche Vergleichung dieser Ausführungen mit dem letzten Abschnitt derselben zeigen zur Genüge, dass die objective Deduction in dem ersten und dritten, die subjective Deduction in dem zweiten Abschnitt des ganzen Hauptstücks zu suchen ist. Nur ist diese Trennung, wie von vorn herein zu erwarten ist, keine strenge. Der zweite Abschnitt enthält die objective Deduction ebenfalls, nur tritt die Beziehung auf die Frage nach den subjectiven oder, wie wir sagen würden, psychologischen Bedingungen der Verstandeserkenntniss bestimmter in den Vordergrund. Umgekehrtes gilt von dem dritten Abschnitt. Nehmen wir hinzu, dass jenes Urtheil der Vorrede später geschrieben ist als die Deduction selbst,[1] so dürfen wir behaupten, dass die Eingangsworte zum letzten Abschnitt (II, 115) diesen Sachverhalt, der von Kant zur Zeit der letzten Redaction der De-

---

[1] Man vergl. S. 83, Anm. dieser Schrift.

duction noch nicht so bestimmt fixirt sein konnte, da er ihn sonst schwerlich hätte bestehen lassen, bereits andeuten.

Enthält demnach dieses Urtheil Kants eine Auffassung, die dem Plan der Deduction selbst nicht zu Grunde gelegen hat, so wird es nothwendig, bei der Darstellung der Argumentation derselben lediglich jenen Plan selbst wiederzugeben. Auch hier aber stehen wir einer eigenthümlichen Schwierigkeit gegenüber. Der Beweisgang der Deduction bildet nämlich keine fortlaufende Reihe, sondern eine viermalige Wiederholung einer und derselben Argumentation.[1] Diese vier Darstellungen aber sind von einander nicht bloss dadurch unterschieden, dass die weniger ausführliche vorletzte die Richtung der Argumentation umkehrt, sondern auch dadurch, dass die erste um ein Glied, die Beziehung auf den Gegenstand der Vorstellungen, reicher ist als die übrigen, diese dagegen zwei Glieder, die Association und Affinität, die in der ersten nicht als gesonderte Glieder existiren, einschieben, ohne dass es möglich wäre, ihre Stelle innerhalb jener ersten Reihe genau zu bestimmen. Diese Abweichungen, denen sich noch manche unwesentlichere in der Abfolge und Betonung der einzelnen Glieder anfügen lassen,[2] sind übrigens nicht derart, dass eine sachliche Nöthigung zu einer solchen zerstückelnden, überall den Eindruck des Unfertigen erregenden Darstellung erkennbar würde. Vielmehr sind die einzelnen Beweisgänge nur lose aneinandergeknüpft, gelegentlich sogar so, dass es scheint, als habe hier eine nachträgliche Einschiebung stattgefunden, wie beim zweiten, der sich ganz unmotivirt an den ersten anhängt, um den Schluss des vierten kurz und unklar darzulegen. Selbst innerhalb der einzelnen Argumentationen sind die verschiedenen Glieder nicht durchsichtig verknüpft. Besonders in der ersten tritt die Discussion der Beziehung der Vorstellungen auf ihren Gegenstand trotz aller sachlichen Zusammengehörigkeit zu dem

---

[1] Erster Beweisgang: Apprehension; Reproduction; Recognition (Apperception, Gegenstand der Vorstellungen); Kategorien (II, 98—112). Zweiter Beweisgang: Association; Affinität; Apperception; Gesetze (II, 112—114). Dritter Beweisgang: Apperception; Einbildungskraft; Verstand; Kategorien; Erscheinungen (II, 116—119). Vierter Beweisgang: Wahrnehmung; Apprehension; Reproduction; Association; Affinität; Apperception (Recognition); Gesetze (II, 119—128).

[2] Man vgl. Kants *Prolegomena*, herausgeg. von B. Erdmann 1878. Einleitung S. XXXII.



letzten Gliede an zwei Stellen formell ganz unmotivirt in den Gang des Beweises ein.

Es ist eine Aufgabe der Entwicklungsgeschichte Kants, diese befremdliche Zusammensetzung des Abschnitts zu erklären; hier genügt uns der Schluss, dass eine zusammenfassende Darstellung der Deduction sich an keine dieser einzelnen Argumentationen direct anschliessen kann. Unseren Ausgangspunkt bilde deshalb die von Kant mehrfach wiederholte Bemerkung, dass die Möglichkeit der Erfahrung auf drei subjectiven Erkenntnissquellen beruhe, dem Sinn, der Einbildungskraft und der Apperception. Die Erörterung der ersten dieser Quellen in der Aesthetik hat gezeigt, dass die Gegenstände unserer Erfahrungserkenntniss blosse Erscheinungen der Dinge, d. i. nichts als die Vorstellungen derselben sind (II, 128). Aber das successiv gegebene Mannigfaltige bedarf zu seiner Verbindung der Synthesis der Einbildungskraft, welche dasselbe durchlaufen oder apprehendiren und die früheren Glieder bei der Anfügung an die späteren reproduciren muss, so dass eine regelmässige Association derselben entsteht. Dadurch aber ist noch nicht erklärt, welche Bedingungen es möglich machen, dass wir das Mannigfaltige in eine Vorstellung vereinigen, so dass keine Wahrnehmung uns gegeben werden kann, die nicht in die durchgängige Verknüpfung einer Erfahrung treten müsste, oder nothwendig associabel wäre. Diese Affinität der Erscheinungen nun beruht auf der Einheit des Bewusstseins, d. i. der transscendentalen Einheit der Apperception. Denn damit ich das gegebene, apprehendirte und reproducirte Mannigfaltige zu einem Ganzen verknüpfen kann, ist erforderlich, dass bei der Reproduction jedes Einzelne als mit sich selbst identisch recognoscirt werde. Diese Recognition aber, d. i. das Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe ist, was wir einen Augenblick zuvor dachten, setzt die Einheit des Bewusstseins voraus, da dieses eine Bewusstsein es ist, welches das Mannigfaltige zu einer Vorstellung verbindet. Ohne diese Einheit „würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele erfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte.“ Dieselbe ist daher die allgemeine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. Nun ist die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft der Verstand; die Kategorien ferner sind als reine Verstandesfunctionen die Begriffe, die der reinen Syn-

thesis Einheit geben. Alle Erscheinungen also beziehen sich nothwendig auf die Kategorien, diese selbst aber sind nichts anderes als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung. Sofern daher jede Erscheinung unter einer Regel steht, welche die Art der Verbindung des Mannigfaltigen in derselben nothwendig macht und dadurch von den übrigen unterscheidet, ist sie ein empirisches Object der Erkenntniss (236). Die Kategorien sind demnach, da sie selbst diese Bedingungen sind, nach welchen ein gewisses Mannigfaltige auf bestimmte Art gesetzt werden muss, die Bedingungen der Möglichkeit aller Gegenstände der Erfahrung oder die Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken. Der Verstand selbst aber ist nichts anderes als das Vermögen der Regeln, das Denken also die Handlung, gegebene Anschauung auf ein Object zu beziehen (304).

Wir beziehen jedoch ferner alle unsere Erscheinungen als sinnliche Vorstellungen oder empirische Objecte auf einen von aller unserer Erkenntniss unterschiedenen transscendentalen Gegenstand, und sehen diesen als dasjenige an, was unsere Erkenntniss auf gewisse Weise *a priori* bestimmt, d. i. jene Regeln der Apprehension des Mannigfaltigen nothwendig macht. Es fragt sich also, wie diese Beziehung auf das transscendentale Object mit jener Beziehung auf die transscendentale Einheit des Bewusstseins zu vereinigen ist, mit anderen Worten, „was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine."

Diese Frage kann von zwei verschiedenen Seiten aus beantwortet werden. Man kann zunächst von derjenigen Begriffsbestimmung des transscendentalen Objects ausgehen, die durch die Ergebnisse der Aesthetik bedingt ist (II, 108). Dort erfuhren wir, dass die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauungen, weil sie lediglich die Erscheinungen der Dinge an sich geben, nichts als die Vorstellungen sind, welche diese Dinge in uns wirken. Nun haben alle unsere Vorstellungen einen Gegenstand; also auch die Erscheinungen. Da aber die Erscheinungen selbst nichts als die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung sind, so kann der Gegenstand der Erscheinungen d. i. der Gegenstand des Gegenstandes der Anschauung nicht selbst wiederum von uns angeschaut werden. Der Gegenstand der Erscheinungen ist also das Ding an sich. Ist aber „die Art der Anschauung auf keine Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental" (304). Der Gegenstand unserer Vor-

stellungen überhaupt (denn eben das ist der Gegenstand unserer Erscheinungen) ist daher der transscendentale Gegenstand. Da ferner dieser transscendentale Gegenstand, weil überhaupt keine Anschauung, so auch keine bestimmte Anschauung in sich enthalten kann, so ist er bei allen unseren Erkenntnissen einerlei = x. Die Beziehung aller unserer Vorstellungen auf diesen Gegenstand kann daher nur die Einheit des Mannigfaltigen sein, die in jeder Vorstellung vorhanden sein muss, sofern sie als Object unserer Erkenntniss angesehen werden soll. Diese Einheit aber ist die Einheit der Apperception selbst. Die Beziehung aller unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand überhaupt beruht daher auf dem Gesetze *a priori*, dass alle Erscheinungen in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception stehen. Aus der unanschaulichen Natur des transscendentalen Gegenstandes also folgt, dass der nothwendige Zusammenhang unserer Vorstellungen, die wir der Beziehung unserer Erkenntniss auf denselben thatsächlich zuschreiben, der Sache nach durch die Einheit der Apperception bedingt ist. Jener scheinbare Gegensatz zwischen der Bedeutung des Gegenstandes für unsere Erkenntniss einerseits und der Bedeutung der Einheit der Apperception für dieselbe andrerseits hebt sich also dadurch auf, dass alle Functionen des ersteren mit der Function der letzteren zusammenfallen, und somit auf dieselbe, die uns allein und überdies *a priori* gegeben ist, übertragen werden können.

Zu dem gleichen Resultat führt noch ein anderer Beweisgang, den Kant ebenfalls in dem ersten Gliede seiner Deduction eingeschlagen hat (II, 104), die Entwicklung nämlich des Begriffs vom transscendentalen Gegenstand gemäss den Ergebnissen der Deduction selbst. Denn diese besagen, dass die Kategorien nichts anderes sind als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung. Das einzige Material dieser möglichen Erfahrung aber ist das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, also unserer Vorstellungen. Die Kategorien beziehen sich daher nicht auf die Dinge an sich, sondern lediglich auf unsere Vorstellungen dieser Dinge, d. i. die Erscheinungen. Der Gegenstand überhaupt, den wir oben = x setzten, ist uns also nicht bloss durch unsere Anschauung auf keine Weise gegeben, sondern kann auch durch keine der Kategorien gedacht werden. Er ist demnach etwas von aller unserer Erkenntniss Unterschiedenes. Nun haben wir jedoch ausser unse-

rer Erkenntniss nichts, was wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten. Der transscendentale Gegenstand ist also für uns nichts. Unser Gedanke aber von der Beziehung unserer Erkenntnisse auf ihren Gegenstand „führt etwas von Nothwendigkeit bei sich, weil sie, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, auch nothwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen müssen.“ Aller Nothwendigkeit liegt jedoch jederzeit eine Bedingung *a priori*[1] zum Grunde (II, 106). Die Einheit also, welche der Gegenstand nothwendig macht, kann nichts anderes sein als die Einheit des Bewusstseins. „Der Begriff dieser Einheit ist also die Vorstellung vom transscendentalen Gegenstande = x“, d. h. nach dem Obigen: die Functionen des Gegenstandes überhaupt für den Zusammenhang unserer Erkenntniss fallen mit der Function der Apperception zusammen, können also durch dieselbe ersetzt werden, und müssen dies, weil jener von aller unserer Erkenntniss unterschieden, also für alle unsere Erkenntniss nichts ist.

Die Aufgabe der Deduction der Kategorien ist hiermit gelöst. Es hat sich ergeben, dass die objective Giltigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruht, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ist, d. i. dass sie sich nothwendiger Weise auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, weil nur vermittelst ihrer überhaupt ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann (126). Mehr aber als dieser Nachweis der objectiven Giltigkeit der Kategorien war von der Deduction nicht zu leisten (II, 128). Denn ein unmittelbares Eingehen auf die kritische Grenzbestimmung, die hier vermisst worden ist, konnte Kant erst nach dem folgenden Abschnitt geben, da dieselbe die Erörterung der Grundsätze voraussetzt. Er hätte also die Systematik seines Werkes unterbrechen müssen, wozu er jedoch, so lange er unbefangen darstellte, gar keine Veranlassung haben konnte. Dass ihm sachlich das Resultat der Deduction mit der Grenzbestimmung des Verstandes identisch ist, hat er vielfach ausdrücklich betont.

Jedoch die Lösung des zweiten Problems der Analytik hat das

---

[1] Kant nennt diese Bedingung „transscendental“. Ich habe in dieser ganzen Darstellung den Versuch gemacht, mich von den mannigfachen und nichts weniger als absichtlich entwickelten Bedeutungen, die dieser Terminus bei Kant hat, frei zu halten.



Hervortreten eines dritten im Gefolge, für das noch weniger als für die beiden vorigen ein Correlat in der Aesthetik vorhanden sein kann. Das Resultat der Deduction, dass die Kategorien Begriffe sind von der reinen synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen, zeigt, dass die Beziehung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung dadurch möglich wird, dass die letzteren unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumirt werden (176). Alle Subsumtion aber setzt voraus, dass der subsumirende Begriff dasjenige enthält, was in dem subsumirten Gegenstande vorgestellt wird, kurz, dass Begriff und Mannigfaltiges einander gleichartig sind. Nun aber ist diese nothwendige Gleichartigkeit zwischen den Verstandesbegriffen *a priori* und dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit *a posteriori*, das unabhängig von jenen gegeben wird, nicht vorhanden. Da diese Subsumtion jedoch gemäss der Deduction unzweifelhaft stattfindet, so muss ein Drittes bestimmbar sein, das einerseits mit den Kategorien, andrerseits mit der sinnlichen Erscheinung gleichartig ist. Nun beziehen sich sowol die Kategorien als auch das gegebene Mannigfaltige der Erscheinungen auf die Form des inneren Sinns, d. i. die Zeit (II, 98), da diese die Bedingung aller Synthesis des (successiv) gegebenen Mannigfaltigen ist. Jeder einzelnen Kategorie, d. i. jeder Function der Synthesis müssen demnach besondere „Bestimmungen des inneren Sinns überhaupt nach Bedingungen der Zeit“ (181), d. i. transscendentale Zeitbestimmungen (177) entsprechen. Diese transscendentalen Zeitbestimmungen oder Schemate aber sind einerseits (als Zeitbestimmungen) intellectuell wie die Kategorien, deren Regel sie ausdrücken, andererseits (als Zeitbestimmungen) sinnlich wie das Mannigfaltige, dessen Bedingung des Gegebenseins sie enthalten, endlich (als transscendental) *a priori* wie sowol die Kategorien als auch das reine Mannigfaltige von Raum und Zeit. Sie also sind jenes Dritte, das die Subsumtion des sinnlich Gegebenen unter die Kategorien ermöglicht. Dadurch aber leisten sie noch mehr. Sie realisiren nämlich nicht bloss die Kategorien, sondern sie restringiren dieselben auch. Denn, wie wir schon früher sahen, reichen die Verstandesbegriffe, da sie sich auf Gegenstände ohne Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen (120), insofern weiter als die Sinnlichkeit, und werden erst durch die Schemate auf Bedingungen bezogen, die ausserhalb des Verstandes liegen, d. i. eingeschränkt (186).

Das Problem, das durch die nothwendige Subsumtion des Mannig-

faltigen unter die Kategorien gegeben wird, ist jedoch hiermit noch nicht vollständig gelöst. Die Schemate geben nur die allgemeinen Bedingungen zu dieser Subsumtion, nicht auch die einzelnen den Kategorien entsprechenden Urtheile, die aus dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit gezogen werden können (187, 198), und daher die allgemeinsten Grundsätze des objectiven Gebrauchs des Verstandes bilden. Kant hat von diesen Grundsätzen selbst ausführliche Beweise und Erläuterungen gegeben, theils deshalb, weil die meisten derselben zu den viel umstrittenen Behauptungen der Metaphysik gehören (188); theils auch deshalb, weil ihn seine Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand zwang, auf eine Realdefinition der Kategorien abgesehen von ihrer Stellung zur Sinnlichkeit Verzicht zu leisten, da der Sinn der Beziehung der Kategorien auf das Mannigfaltige der Erscheinungen d. i. ihre Realität ohne die Beziehung auf die Schemate unverständlich bleiben musste (300 Anm. 2, 302 Anm. 1); endlich wol, wie man nicht mit Unrecht vermutet hat, auch deshalb, weil ihm nicht alle die Nominaldefinitionen derselben, in deren Besitz er war, genügten (108, 300 Anm. 2, 755; vgl. 300 Anm. 2, Ende). Für das Verständniss des allgemeinen Inhalts seiner Lehre genügt es jedoch, den Sinn dieser Beweise im ganzen klar zu legen: sie enthalten kein neues Problem neben oder zufolge der Theorie der Schemate, sondern nur eine specielle Ausführung des allgemeinen Resultats der Deduction gemäss dieser Theorie der Schemate. Der Schwerpunkt aller dieser Erörterungen liegt in den Argumentationen, welche zeigen, wiefern die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung die Subsumtion unter die einzelnen Kategorien durch die Grundsätze nothwendig macht. Ausdrücklich wird eingeschärft, dass alle diese Erörterungen die lediglich auf Erscheinungen bezügliche Realität der Kategorien voraussetzen (223). Als selbstverständlich wird es angesehen, dass diese Grundsätze ohne Ausnahme *a priori* sind (189, 198); nur der Grundsatz, der alle Wahrnehmungen anticipirt, wird besonders als ein apriorischer dargethan.

Ein durch das Vorhergehende nicht bedingter Gedanke liegt jedoch in der systematischen Gliederung der Grundsätze in zwei Klassen, in die mathematischen Axiome und Anticipationen, und in die dynamischen Analogien und Postulate. Die Synthesis der ersteren, welche die Erscheinungen unter die Kategorien der Quantität und Qualität subsumiren, geht, wie wir erfahren (199), auf die nothwendigen Bedingungen

aller Anschauung, die der letzteren dagegen, welche die Subsumtion unter die Kategorien der Relation und Modalität bedingen, betrifft das an sich zufällige Dasein derselben. Die apriorische Gewissheit der ersteren ist deshalb intuitiv, die der letzteren nur discursiv (201); jene sollen constitutiv, diese bloss regulativ sein, sofern die einen durch die Regel ihrer Synthesis die Anschauung *a priori* in jedem vorliegenden Beispiel construiren können, die anderen dagegen bloss auf die Verhältnisse des Daseins gehen, die sich *a priori* nicht bestimmt geben lassen (220 f.).

Eine besondere Schwierigkeit liegt für Kant nur in den letzten Analogien der Erfahrung, den Grundsätzen der Causalität und der Wechselwirkung, deren Erörterungen sich auch äusserlich als von den vorhergehenden und folgenden unterschieden ankündigen, sofern sie allein als Beweise bezeichnet werden. Der springende Punkt dieser Argumentationen ist ebenfalls durch das Ergebniss der Deduction bedingt, das auch der Kategorie der Causalität lediglich einen Gebrauch in Beziehung auf mögliche Erfahrung zugesteht. Die in Causalverknüpfung stehenden Objecte sind daher als Erscheinungen lediglich Vorstellungen uns unbekannter transscendentaler Gegenstände. Es ist daher nothwendig zu erklären, auf welche Weise die causale Folge der Erscheinungen von der subjectiven Folge der Apprehension zu unterscheiden sei. Kant geht zu diesem Zweck von dem Theorem aus, dass der Verstand die Vorstellung eines Objects erst möglich mache, sofern die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand lediglich darin bestehe, dass die Verbindung der Vorstellungen (durch die nothwendige Beziehung ihrer Synthesis auf die Einheit der Apperception) auf eine gewisse Art nothwendig gemacht, d. i. Regeln unterworfen werde. Die subjective, jeder Vorstellung anhaftende Succession des Mannigfaltigen in der Synthesis der Apprehension unterscheidet sich daher von der causalen Verknüpfung zweier empirischer Objecte nur dadurch, das die letzteren durch den Grundsatz der Causalität, wonach alles, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt, unter die Kategorie der Causalität subsumirt werden. Lediglich dadurch also, dass die Erscheinungen auf die Kategorie der Causalität bezogen werden, wird die synthetische Ordnung ihres Mannigfaltigen zur Darstellung eines Objects (245), d. i. aus dem Mannigfaltigen wird ein Object erst dadurch, dass ich dasselbe „auf

eine gewisse bestimmte Stelle in der Zeit setzen muss, die demselben nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kann, also nach einer Regel ertheilt werden muss."

Es ist klar, dass dieser Beweis lediglich den Gedanken wiederholt und näher bestimmt, den wir oben als das letzte Glied der Argumentation der Deduction kennen gelernt haben. Der Beziehung auf das transscendentale Object, die alle Erkenntniss erst unter sich einstimmig macht (II, 104), wird auch hier die nothwendige Beziehung auf den Verstand, der die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig und dadurch die Vorstellung eines Gegenstandes erst möglich macht, (242 f.), d. i. die Einheit der Apperception substituirt. Es wird nur überdies gezeigt, dass diejenige Kategorie, die hierbei als die Regel setzende allein in Betracht kommt, die Kategorie der Causalität ist. Die Berechtigung dieser ganzen Ausführungen steht und fällt daher mit der Berechtigung jenes Beweises, dass der transscendentale Gegenstand, weil für uns nichts, zu ersetzen sei durch die Einheit der Apperception, welche die allgemeinste Form aller Erfahrung ist.

Die drei bisher aufgeführten Probleme der Analytik: 1) der systematische Zusammenhang der Kategorien, 2) die Beziehung der Kategorien lediglich auf mögliche Erfahrung, 3) die Vereinigung der intellectuellen Kategorien mit dem sinnlichen Mannigfaltigen in jeder wirklichen Erfahrung, bilden den ganzen Inhalt dieses Abschnitts. Kant nimmt jedoch auch hier, wie in den „Allgemeinen Anmerkungen" zur Aesthetik Gelegenheit, seine einzelnen Ergebnisse in einen „summarischen Ueberschlag" zusammenzufassen, „der die Momente derselben in einem Punkt vereinigt" (295). Diesen Ueberschlag enthält der Abschnitt „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena." Der Punkt aber, in dem alle Resultate vereinigt sind, liegt in der Behauptung, dass ein transscendentaler, auf die Dinge an sich bezüglicher Gebrauch der Kategorien unmöglich sei (314), „dass der Verstand *a priori* niemals mehr leisten könne als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, dass seine Grundsätze also bloss Principien der Exposition der Erscheinungen seien, und der stolze Name einer Ontologie, die sich anmasst von Dingen an sich synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben, dem be-

scheidenen Namen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen müsse" (303).

In doppelter Weise sucht Kant dieses „wichtige Resultat" seiner Untersuchung des Verstandes zu erläutern. Er entwickelt zunächst eine nothwendige Folgerung aus dem Resultat seiner Deduction, er giebt sodann eine nochmalige Bestimmung des Begriffs vom transscendentalen Object. Das Resultat der Deduction besagte, wie wir wissen, „dass der Verstand alles, was er aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, dennoch zu keinem anderen Behuf habe, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch" (295; 178, 126). Kant giebt für die Folgerung hieraus, dass ein transscendentaler, auf die Dinge an sich bezüglicher Gebrauch der Kategorien unmöglich sei, zwei besondere Beweise, indem er einmal zeigt, dass die Kategorien ohne das Mannigfaltige der Sinnlichkeit nur die logischen Functionen zu Begriffen enthalten, die für sich ohne alle Beziehung auf einen Gegenstand sind, (298 f.), und dann erklärt, dass von denselben ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit nicht einmal eine Realdefinition möglich sei (300 f.). Eben denselben Zweck verfolgt die nochmalige Begriffsbestimmung des transscendentalen Objects, die er im Gegensatz gegen die dogmatische Fassung des Verhältnisses von Phänomenon und Noumenon entwickelt (305 Anm., 309 f.).

Kant geht in dieser Erörterung von dem Resultat der Aesthetik aus, dass die Sinnlichkeit nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Art gehe, wie uns Dinge erscheinen (308 A., Z. 11). Diese Einschränkung der Sinnlichkeit geschieht durch den Verstand. Denn da Erscheinungen nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein können (308 Anm., Z. 1 u.), so muss sie der Verstand, wenn nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll (309, A. Z. 1), auf das transscendentale Object beziehen (307 A., Z. 6). Der Begriff dieses transscendentalen Objects ist logisch möglich, da er nichts anderes besagt, als dass unsere sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge geht, ihre objective Giltigkeit mithin begrenzt ist, also für irgend eine andere Art der Anschauung Platz übrig bleibt (343), kurz, dass unsere sinnliche Anschauung nicht die einzig mögliche ist (310). Dieser Begriff ist ferner sogar nothwendig, da nur durch ihn die Anmassung der Sinnlichkeit, ihre Anschauung bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, einge-

schränkt werden kann (310). Dennoch aber ist dieses transscendentale Object weder ein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object oder ein intelligibeler Gegenstand (308 Z. 3 o., 311, 342), noch auch ein bestimmter, dadurch von allen Erscheinungen zu unterscheidender Gegenstand, dass er etwa durch eine nichtsinnliche Anschauung gegeben wäre (309 Anm., 305 Anm., 310, 311, 343, 344). Denn sowol die Ergebnisse der Aesthetik als die der Analytik schliessen eine solche Bestimmung aus, die uns dazu berechtigen könnte, die Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt einzutheilen (311), so dass unsere reinen Verstandeserkenntnisse eine Erkenntniss der Dinge an sich gewährleisteten (305 Anm.). Aus der Aesthetik nämlich geht hervor, dass dieses transscendentale Object nur ein Denken von Etwas überhaupt bedeuten könne, bei welchem man von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahirt (309 Anm.). Der Gedanke von diesem Etwas überhaupt kann daher nur gänzlich unbestimmt, also für alle Erscheinungen einerlei sein (310 Anm.). Aus der Analytik ferner ergiebt sich, dass derselbe auch durch keine Kategorie gedacht werden könne, da diese nur von empirischem, nicht auch von transscendentalem Gebrauch sind, d. i. lediglich auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, nicht aber auf einen Gegenstand gehen, dessen Art der Anschauung auf keinerlei Weise gegeben ist (310 Anm., 304). Jenes Etwas überhaupt ist also ein Etwas $= x$, von dem wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können (307 Anm). Unser Verstand also bekommt durch die Setzung dieses Objects nur eine negative Erweiterung: er setzt das Ding an sich als transscendentales Object, aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, es durch keine Kategorien zu erkennen, mithin es nur als ein unbekanntes Etwas zu denken (312). Das transscendentale Object ist daher kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst (307 Anm.), sondern nur ein Grenzbegriff, der die Sinnlichkeit einschränkt, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können (311). Es ist sogar nur ein problematischer Grenzbegriff, da seine reale Möglichkeit, welche Beziehung auf mögliche Erfahrung erfordert, gar nicht eingesehen werden kann (310).

Dennoch ist das transscendentale Object nicht bloss ein Grenzbegriff für die Sinnlichkeit, sondern auch ein Etwas, das als ein Cor-

relat der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann (307 Anm.). Wir sahen schon oben, dasselbe sei das Denken eines Etwas überhaupt, weil es durch keine Kategorie erkannt werden kann. Nun ist die reine d. i. ohne Beziehung auf die Sinnlichkeit gedachte Kategorie nichts anderes als das Denken eines Dinges überhaupt nach verschiedenen *modis* des Urtheilens ausgedrückt (304), d. i. die Vorstellung eines Dinges überhaupt, sofern das Mannigfaltige der unter sie zu subsumirenden Anschauung durch die eine oder die andere der logischen Functionen gedacht werden muss (303 Anm., 748). Das transscendentale Object ist also als das gänzlich unbestimmte Etwas überhaupt zugleich das Ding überhaupt der reinen Kategorie. Deshalb dienen die Kategorien nur dazu, das transscendentale Object (den Begriff von Etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Dingen überhaupt empirisch zu erkennen (308 Anm.); denn das transscendentale Object ist eben nichts als die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Dinges überhaupt, das durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist (308 Anm.); es kann eben deshalb von dem sinnlichen Mannigfaltigen gar nicht abgesondert werden, weil alsdann nichts übrig bliebe, wodurch es gedacht würde (307 Anm.). Als Correlat der Apperception ist daher das transscendentale Object so wenig wie als Grenzbegriff der Sinnlichkeit ein positiver Gegenstand für den Verstand. In dem letzteren positiven Sinne aber, der eine andere Art der Anschauung als unsere sinnliche zum Gegebenwerden des Gegenstandes voraussetzt, heissen die Dinge eigentlich allein Noumena (309 Anm.). In diesem Sinne ist daher die Eintheilung der Objecte unserer Erkenntniss in Phänomena und Noumena durchaus unzulässig (311). Nur wenn man das Noumenon als das transscendentale Object fassen will, es also lediglich problematisch nimmt (312), lediglich zur Einschränkung der Sinnlichkeit braucht (312) und lediglich durch einen reinen Verstand denkt (310), bleibt es zulässig und nothwendig. In diesem negativen Sinn aber ist der Begriff des Noumenon nicht der Begriff von einem Object, sondern bedeutet lediglich das unvermeidliche aber nur unbestimmt beantwortbare Problem, dass jenseits der Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss ein Raum für andere Dinge als die Erscheinungen übrig bleibe, den wir

weder durch mögliche Erfahrung noch durch den reinen Verstand ausfüllen können (344, 345; 311 f., 315). Auch hier also bleibt das Resultat der Analytik unverändert bestehen, dass die alleinigen Objecte unseres Verstandes mögliche Erscheinungen sind, dass der Verstand daher über die mögliche Erfahrung nicht hinauskommt, sondern sie nur begrenzt, ohne dadurch sich selbst einen intelligibelen Gegenstand zu geben (315).[1]

Kant hat mit dieser Zusammenfassung der einzelnen Ergebnisse seiner Analytik zu einem Gesammtresultat (303) seine Darstellung derselben nicht geschlossen, sondern noch einen Anhang beigefügt, der sich schon durch seine Ueberschrift — er handelt von der Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen — als polemischen Zwecken dienend ankündigt. Die systematische Absicht desselben ist es, die Resultate der Analytik durch eine Kritik desjenigen dogmatischen Systems, gegen das dieselben vornehmlich gerichtet sind, klarer noch hervorzuheben, als durch die sachliche Auseinandersetzung allein geschehen konnte: er enthält eine kritische Zersetzung der leibniz-wolffischen Metaphysik. In diesem Sinne correspondirt derselbe mit den kritischen Bemerkungen, durch die Kant am Schluss seiner Aesthetik

---

[1] Ich folge hierbei der Darstellung in dem Abschnitt über die Phänomena. Die Erörterung in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (342) weicht hiervon in überraschender Weise ab, sofern das negative Noumenon dort dem Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung gleichgesetzt, und dieser als das transscendentale Object gefasst wird, während als positives Noumenon das Ding überhaupt als Object der reinen Kategorien bezeichnet, und dieses für unmöglich erklärt wird. Diese Abweichung hat darin ihren Grund, dass die Beziehung der intellectuellen Anschauung auf die Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand anders angenommen wird. Der Sinn dieser Grenzbestimmung bleibt in beiden Fällen derselbe: sie besagt, dass unsere Anschauung nicht auf alle Dinge geht, also nicht die einzig mögliche Art der Anschauung ist (310, 343). In der oben benutzten Darstellung aber wird gefolgert, dass deshalb das Noumenon als ein Object des reinen Verstandes möglich sei, während Kant hier schliesst, dass deshalb für irgend eine andere Art der Anschauung als die sinnliche, und also auch für Dinge als Objecte derselben Platz übrig bleibe. Es scheint hier geradezu ein *lapsus memoriae* vorzuliegen, der sich daraus begreiflich machen liesse, dass man annimmt, Kant habe den Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe erst später eingeschoben. Dies aber wird sowol durch den Inhalt als auch durch die Zusammenhangslosigkeit desselben mit dem Vorhergehenden und Folgenden sehr wahrscheinlich gemacht. Jedenfalls wird dadurch bewiesen, wie wenig auch damals noch der Begriff der intellectuellen Anschauung für Kant bedeutsam war.

die Lehre Leibnizens von der Sinnlichkeit als einer verworrenen Vorstellungsart zu zerstören sucht. In unmittelbarem Anschluss an seine Analytik führt Kant hier aus, der leitende Irrthum dieser eigenthümlichen Denkungsart seines dogmatischen Gegners beruhe auf dem Missverstande, die Erscheinungen zu intellectuiren, sie den reinen Verstandesobjecten gleich zu setzen (326 f.). Diesen Irrthum vollständig aufzudecken, wird die Theorie des transscendentalen Objects noch einmal kurz reproducirt (342 f.).[1] Noch einmal erfahren wir das Ergebniss: „die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen ausser denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen“ (345).

Es bedarf nach dem allem keiner eingehenden Untersuchung mehr, wo der Schwerpunkt der ganzen Analytik zu suchen ist. Er liegt eben da, wo wir ihn schon nach den einleitenden Erörterungen über den Hauptzweck des Werks erwarten durften, in dem Ergebniss der transscendentalen Deduction, dass die Kategorien lediglich die Formen möglicher Erfahrung sind. Denn die Bedenken, welche uns bei dem Resultat der Aesthetik aufhielten, sofern die architektonische Anlage, die Fragestellung und die Zusammenfassung der Ergebnisse derselben nicht streng auf den gleichen Punkt gerichtet sind, können uns hier nicht irre machen. Die Aufgabe, die Kant dem ganzen Abschnitt voranstellt, weist schon auf jenes Ergebniss hin: „Es handelt sich um die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* zu erforschen, dadurch dass wir sie im Verstande aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren.“ Die Begriffe *a priori* aber sind nur möglich als Formen der Erfahrung. Das erste Problem, die Aufsuchung des systematischen Zusammenhangs der Kategorien — denn die Apriorität und die begriffliche Natur derselben stehen gar nicht mehr in Frage — ist nur die nothwendige Vorbereitung, das letzte, der Gegensatz zwischen Kategorien und sinnlichem Mannigfaltigen, nur eine nothwendige Ausführung zum Problem der Deduction. Nicht minder bestimmt als diese Fragestellung weist die architektonische Anlage auf diesen Schwerpunkt hin. Kant selbst hat erklärt, dass es ihm

---

[1] Man vergleiche die vorhergehende Anmerkung.

nicht bloss um eine Lösung, sondern um eine systematisch vollständige Lösung jenes Problems zu thun sei. Der Aufwand und die Zurüstung seiner transscendentalen Nachforschung sei nothwendig gewesen, damit der bloss mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs bestimmen und wissen könne, was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag (296 f.). Auch der Umstand ferner kann zu keinem Zweifel Anlass geben, dass Kant bei der Zusammenstellung seiner Ergebnisse das Resultat der Deduction noch weiter auszuführen für nöthig findet, sofern er zunächst nur beweist, dass der empirische Gebrauch der Kategorien der einzig mögliche ist, und erst hinterher zeigt, dass ein transscendentaler Gebrauch derselben für uns unmöglich sei. Derselbe bietet vielmehr bei näherem Zusehen lediglich eine charakteristische Bestätigung. Denn eben weil lediglich das Resultat der Deduction im Mittelpunkt seines Interesses stand, ist dieses das einzige, das da, wo alle Ergebnisse zusammengefasst werden, noch einmal eingehend besprochen wird, und besprochen wird gerade in derjenigen Rücksicht, die für die kritische, inhaltlich allein dem Dogmatismus entgegengerichtete Tendenz jenes Resultates werthvoll ist. Bedürfte es endlich noch äusserer Zeugnisse für diese Auffassung: die Art, wie Kant von der Eigenartigkeit (118), der Dunkelheit und Schwierigkeit (121), sowie von der unumgänglichen Nothwendigkeit (119 f.) seiner Deduction redet, würde dieselben leicht ergeben.

So dürfen wir uns damit begnügen, den Zusammenhang festzustellen, der diese ganzen Ausführungen, speciell die Deduction, trotz des Gegensatzes zwischen Verstand und Sinnlichkeit und trotz der andersartigen Probleme, die wir hier trafen, mit der transscendentalen Aethetik verbindet. Ueber den allgemeinen Parallelismus, dass uns im Grunde dort lediglich eine Grenzbestimmung der Sinnlichkeit, hier eine Grenzbestimmung des Verstandes vorliegt, können wir kurz hinweggehen. Denn nur das eine braucht dabei erinnert zu werden, dass diese beiden Grenzmarkirungen nicht von einander unabhängig sind, dass vielmehr der Verstand es ist, der die Sinnlichkeit durch die Setzung des transscendentalen Objects begrenzt. In der Aesthetik erfuhren wir nur die Thatsache, dass die Sinnlichkeit begrenzt ist; diese Thatsache findet hier ihre Erklärung: der Verstand ist es, der das Ding an sich als transscendentales Object setzt. Dort war es eine stillschweigende, als selbstverständlich

geltende Voraussetzung, dass eine Mehrheit von Dingen an sich existirt; hier wird diese Voraussetzung als solche näher umgrenzt. Die Analytik bietet insofern eine nothwendige Ergänzung der Aesthetik. Es ist jedoch eine andere Frage, ob der Sinn dieser Beweise der Analytik dem Sinn jener Voraussetzung der Aesthetik entspricht. Es hat vielmehr den Anschein, als ob derselbe vollständig verändert worden sei. Schon aus dem allgemeinen Gedanken dieser Begrenzung der Sinnlichkeit scheint zu folgen, dass das Ding an sich, das wir früher als die von unserer receptiven Sinnlichkeit ganz unabhängige Ursache der Erscheinungen kennen lernten, jetzt als der durch unseren Verstand allein gesetzte Grund derselben anzusehen sei. Dieser Schluss gewinnt nicht wenig an Kraft, sobald wir auf die Richtung jener drei Beweise aufmerksam werden, die der Beziehung aller unserer Erkenntniss auf das transscendentale Object, weil dasselbe für uns nichts sei, die Beziehung eben dieser Erkenntniss auf die Einheit der Apperception gleichsetzten, und die transscendentale Beziehung der Kategorien auf das Ding an sich der reinen Bedeutung der Kategorien (d. i. ihrem Inhalt unabhängig von der Sinnlichkeit) für das Ding überhaupt substituirten. Dazu kommt, dass das Resultat der Deduction, die Kategorien seien lediglich von empirischem Gebrauch, uns zu verbieten scheint, von den Dingen die Vielheit, die Realität, die Subsistenz, die Causalität und die Wechselwirkung zu prädiciren, ja sogar sie überhaupt als real oder als existirend, als möglich oder als nothwendig zu setzen. Nicht einmal als nichts, scheint es, dürfen wir sie bezeichnen. Und wenn wir gelegentlich lesen (344), der Verstand begrenze die Sinnlichkeit, indem er sich ein Ding an sich denke, aber nur als transscendentales Object, von dem, weil wir keine Kategorie auf dasselbe beziehen können, völlig unbekannt sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde, so scheint es nicht zweifelhaft, dass hier in der That eine der Aesthetik gegenüber völlig neue, selbst conträr entgegengesetzte Vorstellungsweise vorhanden sei.

Bei näherer Ueberlegung muss uns jedoch schon der eine Umstand stutzig machen, dass dieser Gegensatz zwischen der Voraussetzung der Aesthetik und der Grenzbestimmung der Analytik einen so offenbaren, so grossen, für das Fundament des ganzen Systems so vernichtenden Widerspruch enthalten würde, dass nur die Unmöglichkeit jeder anderen

Interpretation es rechtfertigen könnte, ihn Kant selbst aufzubürden. Eine derartige Unmöglichkeit liegt aber keineswegs vor. Vielmehr lässt sich zeigen, dass diese naheliegendste und deshalb fast allein verbreitete Auffassung selbst schon aus rein sachlichen Gründen, abgesehen noch von aller psychologischen Undenkbarkeit, dem Thatbestand der Lehre zuwiderläuft.

Fürs erste nämlich belehrt uns der Beweisgang der Deduction darüber, dass die Voraussetzung ihres Ergebnisses, das den Kategorien lediglich empirischen Gebrauch zuspricht, eben jenes Resultat der Aesthetik ist, wonach uns von den Dingen nur ihre Erscheinungen gegeben werden. Denn reine Verstandesbegriffe sind nur darum *a priori* möglich, ... weil unsere Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt (II, 130). Wären die Gegenstände unserer Erkenntniss dagegen die Dinge an sich, so würden wir von diesen gar keine Begriffe *a priori* haben können (II, 128). „Aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch“, wie Kant selbst gesteht (II, 130) „unsere Deduction der Kategorien geführt worden.“ Das Resultat der Aesthetik aber, das somit zugleich die nothwendige und hinreichende Voraussetzung der Deduction ist, war, wie wir wissen, selbst auf die Voraussetzung gegründet, dass Dinge an sich als die wirkenden Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen existiren. Diese Voraussetzung war dort nicht ausdrücklich gemacht, sondern als eine selbstverständliche, gar keines Beweises bedürftige Annahme in dem Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne enthalten. Das Ergebniss der Deduction kann daher diese Voraussetzung in keinem anderen Sinne annehmen, als in dem, der sie zur Grundlage der Aesthetik machte, soll der ganze Beweis sich nicht selbst aufheben. Denn wollte man vermuthen, wie man wol gethan hat, Kant habe jene Voraussetzung wirkender Dinge an sich etwa nur in pädagogischer Anbequemung an die herrschenden Vorstellungskreise gebraucht, so wäre es doch selbstverständlich für ihn gewesen, darauf hier in irgend einer bestimmten und nachdrücklichen Form hinzuweisen. Nicht genug jedoch, dass eine solche Hinweisung vollständig fehlt, es findet sich sogar auch nicht die leiseste Andeutung eines solchen pädagogischen Betruges.

Schon hieraus ergiebt sich demnach, dass die oft wiederkehrende Behauptung Kants, der Verstand begrenze die Sinnlichkeit, nicht den Sinn haben kann, dass der Verstand selbst erst das Ding an sich in

der Form des transscendentalen Objects als die wirkende Ursache der Erscheinungen spontan setze. Es folgt dies aber auch aus dem Ergebniss der Deduction selbst. Denn falls der Verstand das transscendentale Object aus sich heraus als eine solche Ursache setzen sollte, so könnte dies nur durch die Kategorien des Daseins (der Realität) und der Causalität (der Wechselwirkung) geschehen. Es ist jedoch eben der Zweck der Analytik, zu zeigen, dass ein solcher Gebrauch der Kategorien unmöglich ist. Ueberdies aber liegt uns die charakteristische Thatsache vor, dass Kant neben dieser Behauptung von der Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand die andere Behauptung, dass die Scheidung des Gegenstandes der Sinnlichkeit in Erscheinung und Ding an sich das Resultat der Aesthetik ist, ruhig fortbestehen lässt, ja in einem und demselben Zusammenhang mehrfach wiederholt (305 Anm., 308 Anm.). Mehr noch: Kant betrachtet jene Begrenzung sogar als eine unmittelbare Folge des Resultats der Aesthetik. Lesen wir doch (308 Anm.): „die Sinnlichkeit ... wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, dass sie . . . nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik." Offenbar also muss jene Behauptung einen ganz anderen Sinn haben.

Welcher dies sei, ist nicht schwer zu finden. Aus jedem Buchstaben sowol als aus dem ganzen Geist des Systems geht nämlich hervor, dass das Verhältniss der Sinnlichkeit zu dem Ding an sich ein anderes ist als das Verhältniss des Verstandes zu dem transscendentalen Object. Das Ding an sich ist zwar das Gegenstück der Erscheinung, aber es ist weder durch die Materie noch durch die Form der Sinnlichkeit gegeben; das transscendentale Object dagegen ist zwar auch das Gegenstück des empirischen Objects (und damit im letzten Grunde der Einheit der Apperception), aber es wird durch den Verstand gedacht. Diese Fassung ist unter der Voraussetzung selbständig existirender Dinge an sich nothwendig, denn es ist ein Widerspruch in sich, dass das Ding an sich durch die Sinnlichkeit gegeben werden könnte. Kann es aber nicht auf diese Weise gegeben werden, so muss es durch den Verstand gedacht werden. Ein Drittes giebt es nicht. Die Nothwendigkeit dieser Fassung im Verhältniss zu der Voraussetzung der Aesthetik erklärt jedoch noch nicht die Möglichkeit derselben im Verhältniss zu dem Resultat der Analy-

tik. Denn dieses besagt, das auch die Kategorien lediglich von empirischem Gebrauch sind. Es fragt sich daher, wie Kant sich aus dem Dilemma herausgeholfen hat, dass einerseits kein Verstandesbegriff sich auf das Ding an sich beziehen könne, und dass andererseits das Ding an sich durch den Verstand gedacht werden müsse.

Aus unsrer bisherigen Darstellung geht zunächst hervor, dass Kant sich dieser Schwierigkeit bewusst war, und dass er sehr eingehend versucht hat, dieselbe zu heben. Denn ohne weiteres ist offenbar, dass alle jene Erörterungen über das Verhältniss des transscendentalen Objects zur Einheit der Apperception d. i. zum Verstande, welche die Deduction, die Lehre von den Phänomenen und Noumenen und endlich der kritische Anhang gegen Leibniz bieten, eben diesem Dilemma gewidmet sind. Wie aber die in diesen Erörterungen gegebene Lösung zu verstehen sei, darüber werden wir den deutlichsten Aufschluss erlangen, wenn wir versuchen zu bestimmen, welcher Weg für Kant allein übrig geblieben war. Wenn es nämlich überhaupt möglich sein soll, dass der Verstand die Dinge an sich denkt, so kann dies jedenfalls nicht durch die Kategorien geschehen, sofern sie durch die Schemate auf die Sinnlichkeit bezogen sind. Es bleibt daher nur übrig, dass es durch die reinen Kategorien geschehe. Nun sind die reinen Kategorien: 1) ohne alle Beziehung auf die Sinnlichkeit; 2) eben deshalb von weiterem Umfange als die Sinnlichkeit, da sie sich auf Dinge allgemein beziehen (120) oder Begriffe von Dingen überhaupt sind (301 Anm. u. o.). Wenn es daher denkbar wird, dass die Dinge überhaupt der reinen Kategorien den Dingen an sich gleichgesetzt werden können, so ist die Lösung des Problems gefunden. Nun aber gleichen sich die Dinge überhaupt und die Dinge an sich für Kant 1) darin, dass sie von der Sinnlichkeit vollkommen unabhängig sind; 2) darin, dass sie durch die Kategorien nicht bestimmt erkannt werden können; denn jede bestimmte Erkenntniss setzt die Beziehung auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit voraus; 3) darin, dass in Ansehung ihrer der Verstandesgebrauch blos transscendental ist; denn, ist die Art der Anschauung auf keine Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental und der Verstandesbegriff hat keinen anderen als transscendentalen Gebrauch; 4) darin, dass dieser transscendentale Gebrauch in Ansehung ihrer beider gleich wenig zu irgend einer Erkenntniss führt, also eigentlich gar kein Gebrauch ist, daher die reinen

Kategorien bloss transscendentale Bedeutung haben. Die Dinge an sich und die Dinge überhaupt sind also in der That identisch.

Damit aber wird historisch verständlich, dass der Verstand die Dinge an sich denkt, obgleich seine Kategorien als Formen der Erfahrung keine Beziehung auf die Dinge haben: sie werden eben „lediglich durch einen reinen Verstand gedacht" (310 u. o.). Nicht minder aber wird begreiflich, dass der Verstand dadurch die Sinnlichkeit begrenzt. Seine Dinge überhaupt erstrecken sich weiter als die Gegenstände der Sinnlichkeit, auf die er deshalb durch die Schemate eingeschränkt wird. Die Formel also: „der Verstand begrenzt die Sinnlichkeit" ist eine nothwendige Consequenz aus der als selbstverständlich geltenden Voraussetzung wirkender Dinge an sich und dem Resultat der Deduction, dass die Kategorien lediglich empirischen Gebrauch haben.

Nur eine Schwierigkeit ist in dieser Fassung noch enthalten, die der Auflösung harrt. Denn trotz aller historischen Begreiflichkeit des Weges, auf dem Kant zu diesem Resultate gelangte, scheint doch der sachliche Sinn desselben auch jetzt noch in sich widersprechend zu bleiben. Denn aus der Analytik folgt, dass das Ding an sich als Ding überhaupt vollkommen unbestimmt gedacht werden müsse; aus der Aesthetik dagegen ergiebt sich, dass dasselbe, sofern es die Ursache der Empfindungen ist, sowol als unabhängig existirend wie auch als causal zu bestimmen sei. Dieser Widerspruch wird dadurch verschärft, dass es nach allem Bisherigen den Anschein hat, als könne jene unabhängige Existenz nur durch die Kategorien der Realität oder Wirklichkeit, und jene Causalität nur durch die Kategorien der Causalität oder Wechselwirkung gedacht werden, deren transscendentaler Gebrauch unmöglich ist.

Dieser Schein ist zunächst hinsichtlich der Kategorie der Causalität nicht ebenso gross wie hinsichtlich der Kategorien der Wirklichkeit oder Realität. Denn die Ursächlichkeit der Dinge wird gegenüber der apriorischen Causalität der Erscheinungen so bestimmt von Kant aufrecht erhalten, selbst in solchen Zusammenhängen, in denen allen Kategorien die Beziehung auf das transscendentale Object abgesprochen wird, dass die Annahme Raum gewinnt, Kant denke diese Ursächlichkeit nicht durch die Kategorie, ohne sich noch darüber zu erklären, wodurch anders sie für ihn denkbar wird. So bemerkt er an einer oben schon citirten Stelle (344): „der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit,

und indem er jene warnt . . ., dass sie nicht auf Dinge an sich gehe . . ., so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und . . . . durch keine Kategorie gedacht werden kann." Hier also wird das Ursachsein des Dinges nicht bloss seiner Undenkbarkeit durch keine Kategorien coordinirt, sondern auch als Argument benutzt, um zu beweisen, dass es nicht Erscheinung sein könne.

Wir werden sehen, dass die so entspringende Erwartung auf ein transscendentes Correlat der Causalität von Kant erfüllt wird.

Nicht so steht es allerdings mit der Existenz der Dinge. Während das Ursachsein derselben der Causalität und den übrigen Kategorien ausdrücklich entgegengesetzt wird, wird diese überall als selbstverständlich behandelt, so dass es den Anschein behält, als komme diese Beziehung gar nicht in Frage. Kaum zweifelhaft aber wird dies, sobald man den Beweis näher betrachtet, durch den Kant hier gelegentlich die Existenz der Dinge gesichert findet. Derselbe besagt nämlich (308 Anm.), es folge natürlicherweise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst sein kann, also schon eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand anzeige. Dieser Beweis nun überträgt ganz offenbar die Kategorie der Wirklichkeit auf das Ding an sich, da er von der Wirklichkeit der Erscheinungen auf die Existenz der Dinge schliesst, und somit den Doppelbegriff des Gegenstandes äusserer Sinne, den die Aesthetik zu Grunde legt, ausdrücklich rechtfertigt. Darin aber liegt ein offenbarer Selbstwiderspruch, der erklärt werden will. Diese Erklärung aber kann nicht fehlgreifen, denn sie wird durch die ganzen bisherigen Ausführungen gefordert. Am deutlichsten durch den eben besprochenen Beweis selbst. Dieser nämlich enthält, wie die Gegner des Philosophen früh schon bemerkt haben, offenbar eine grobe Diallele. Er schliesst die Existenz der Dinge aus dem Begriff der Erscheinungen, während doch in der Aesthetik der Begriff der Erscheinungen unter der Voraussetzung der Existenz der Dinge gebildet worden ist. Der Sinn des Beweises kann deshalb, da es einfach eine Abgeschmacktheit der Interpreten ist, Kant hier einen logischen Schnitzer zuzutrauen, den kein Quartaner

begehen würde, gar nicht den Sinn haben, dass durch ihn eine irgendwie fragliche Existenz der Dinge gesichert werden solle. Er kann vielmehr nur ein Ausdruck der Ueberzeugung Kants sein, dass die Existenz der Dinge etwas ganz Selbstverständliches ist, das eben deshalb durch alle die Ergebnisse der Analytik gar nicht in Frage kommt. Eben diese Annahme aber macht es erklärlich, dass Kant so eingehend beweisen kann, dass der Erkenntnisswerth der Dinge an sich gleich Null sei, dass alle ihre Functionen von der Einheit des Bewustseins übernommen werden müssten, und doch unverändert annehmen kann, dass Dinge an sich existiren. Eben dieselbe macht es endlich begreiflich, dass er einerseits behaupten kann: die Wirklichkeit oder die Realität eines Dinges ist nur im Zusammenhange der Erfahrungen, also nur für die Erscheinung möglich, und doch andererseits annehmen kann: Dinge an sich sind wirklich. Wenn die beiden Vorstellungsreihen in einem Kopfe friedlich bei einander wohnen: „Alle unsere Erkenntniss, auch die der Wirklichkeit, bezieht sich lediglich auf mögliche Erfahrung“, und: „es giebt Dinge an sich als die unerkennbaren Ursachen der Erfahrung“, so sind alle diese Wendungen die nothwendig und allein gebotenen. Kant kann daher an jener Existenz niemals gezweifelt haben, sonst wäre seine Kritik der reinen Vernunft ein unmögliches Werk geblieben. Er überträgt die Kategorie der Wirklichkeit in der That auf die Dinge selbst, ohne sich dieses Selbstwiderspruchs bewusst zu werden, weil es ihm niemals eingefallen ist an dieser Wirklichkeit zu zweifeln.

Wie aber kommt es, müssen wir weiter fragen, dass dies nur hinsichtlich der Kategorie der Existenz geschieht, dass diese, die doch sonst den übrigen coordinirt ist, eine so singuläre Stellung unter denselben erhält? Auch hierauf ist die Antwort nicht schwer zu finden. Die Existenz ist einmal diejenige unter den Kategorien, deren Giltigkeit für die Dinge (neben der Causalität) nicht entbehrt werden kann, weil sonst die ganze Voraussetzung derselben als Ursache der Erscheinungen sinnlos werden würde, während die Frage nach ihrer sonstigen Beschaffenheit durch die Beschränkung der Kategorien als abgewiesen gelten kann. Die Existenz aber unterscheidet sich zweitens von den übrigen Kategorien, ausgenommen die Möglichkeit und Nothwendigkeit, dadurch, dass sie kein inhaltliches Prädicat der Dinge abgiebt. Durch die Setzung einer Erscheinung wird der Inhalt derselben nicht verändert. Die Möglichkeit und die

Nothwendigkeit der Gegenstände aber haben nur Sinn in Beziehung auf eine schon gegebene Wirklichkeit. Die Existenz trennt sich jedoch auf diese Weise nicht bloss allgemein von den übrigen Kategorien, sondern auch speciell von der Causalität, sofern diese als eine inhaltliche Bestimmung einer näheren Erläuterung ihres Sinnes bedarf, welche die Existenz als die Position der Gegenstände (626) ausschliesst. Für die Causalität der Dinge also musste von Kant ein begrifflich bestimmtes Correlat im Gegensatz zur Kategorie geschaffen werden, für die Existenz ist ein solches undenkbar.

Die Uebertragung der Existenz auf die Dinge an sich ergiebt sich daher als eine nothwendige Folge einerseits der unbezweifelten Voraussetzung der Dinge, andrerseits der eigenthümlichen Stellung der Wirklichkeit unter den übrigen Kategorien. Es bleibt fraglich dagegen, welche Auskunft uns etwa die Dialektik über das Ursachsein der Dinge giebt.

Ehe wir aber zu dieser übergehen, wird es erforderlich sein, uns darüber zu orientiren, in wie weit die Analytik den Forderungen, die wir aus der allgemeinen kritischen Tendenz der Kritik der reinen Vernunft ableiten können, in Wirklichkeit entspricht. Dass wir es auch hier, wie in der Aesthetik, mit einem methodologischen Zusammenhang, aber sachlichen Gegensatz zum Dogmatismus, besonders Wolffs zu thun haben, bedarf keiner eingehenden Nachweisung mehr. Der erste folgt aus der Apriorität der Methode, die auch hier unverändert bleibt, der letztere aus dem Ergebniss, das durch die in ihm ausgesprochene Beschränkung aller Verstandesbegriffe *a priori* auf Formen möglicher Erfahrung und durch seine Reduction der Ontologie zu einer Analytik des Verstandes den entschiedenen Gegensatz gegen den Inhalt der dogmatischen Metaphysik zur Schau trägt. Nicht anders steht es um Gegensatz und Zusammenhang mit dem Skepticismus, besonders Humes. Die Apriorität der Methode, d. i. die Allgemeingiltigkeit der Grenzbestimmung, ist demselben entgegen; das Resultat, die Beschränkung aller Verstandeserkenntniss auf Erfahrung, ist demselben analog. Der allgemeine Inhalt des kritischen Gedankens liegt also auch der speziellen Ausführung überall zu Grunde. Charakteristisch an dieser ganzen Wechselbeziehung ist die Stellung des *A priori*, des rationalen Elements der kantischen Lehre. Nicht die inhaltliche Annahme, dass apriorische Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes in uns vorhanden sind, sondern die metho-

dologische Consequenz aus derselben, die Allgemeingiltigkeit der Grenzregulirung wird zur Bestimmung sowol des Zusammenhangs mit dem Dogmatismus als des Gegensatzes zum Skepticismus benutzt. Daraus aber folgt, dass jene inhaltliche Annahme für Kants eigenes Bewusstsein am meisten von allen zurücktritt; denn dieses Zurücktreten ergiebt sich von selbst, sobald man darauf sieht, wie selbstverständlich die Apriorität für Kant gerade hinsichtlich der Verstandesbegriffe ist: ihm war hier kein Problem, selbst kein Zweifel mehr übrig geblieben. Erklärt sich dadurch die Hintansetzung der inhaltlichen Annahmen, so erklärt sich andrerseits die Bevorzugung ihrer methodologischen Consequenz daraus, dass für Kant, wie wir sahen, der Zusammenhang mit dem Skepticismus von grösserem Gewicht ist als sein Zusammenhang mit dem Dogmatismus, dass ihm also der erstere Standpunkt als Vorläufer, der letztere als Gegner gilt. Denn dadurch musste er darauf geführt werden, zur Bezeichnung seines Gegensatzes gegen den Skepticismus ein Merkmal zu wählen, das zur Stellung desselben als des Vorläufers der Kritik in enger Beziehung stand. Ein solches aber lag in der Allgemeingiltigkeit der Grenzbestimmung, dem einzigen, was dem Skepticismus zur Erreichung seiner Absicht fehlte.

Der Weg zu dem letzten Theil der Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft, der transscendentalen Dialektik ist hierdurch für uns freigelegt. Die Aufgabe derselben ergiebt sich unmittelbar aus der kritischen Tendenz Kants gegen die dogmatische Metaphysik. Wie die Analytik sich zu einer kritischen Reduction der Ontologie gestaltete, des ersten Theils der dogmatischen Metaphysik in der Kant vorliegenden Gestalt, so wird die Dialektik zu einer Kritik der drei übrigen Disciplinen derselben nach der Anordnung Wolffs, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Damit ist jedoch nur auf den der Analytik und Dialektik gemeinsamen Charakter hingewiesen. Auffallender ist ihr Unterschied. Aus der Coordination der vier metaphysischen Disciplinen ist hier ein Gegensatz geworden, der die Ontologie als transscendentale Analytik zu einer Logik der Wahrheit macht, die drei übrigen dagegen zu einer Kritik der dialektischen Anmassungen der Vernunft, also gleichsam zu einer Logik des Scheins umbildet. Dieser Unterschied ergiebt sich für Kant aus seiner Reduction der allgemeinsten Begriffe von Dingen überhaupt, der ontologischen Begriffe, zu bloss formalen Begriffen der

Synthesis des Mannigfaltigen möglicher Erfahrung durch den reinen Verstand, d. i. den Kategorien. Denn diese Beschränkung leistet, so scheint es, der apriorischen Forderung unserer Vernunft nicht Genüge, wonach wir zu jedem einzelnen gegebenen Mannigfaltigen als einem Bedingten die absolute Totalität aller seiner Bedingungen ebenfalls als gegeben voraussetzen (364, 379), die Synthesis des Bedingten und seiner Bedingungen also, die uns in möglicher Erfahrung gegeben werden können, zu einem Unbedingten erweitern, das niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, weil keine Erfahrung unbedingt ist (383). Denn diese Vernunfteinheit des Verstandesgebrauchs, die alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammenzufassen sucht, dem Verstande also die Richtung auf das Unbedingte vorschreibt (383, 380), führt nothwendig zu transscendenten Grundsätzen, d. i. zu solchen, welche die Schranken möglicher Erfahrung wegnehmen, ja gar zu überschreiten gebieten (352). Da diese Principien gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und uns so zu der Annahme einer möglichen Erweiterung des reinen Verstandes über alle Erfahrung hinaus ganz von selbst verleiten (353, 352), so ist es nothwendig zu prüfen, ob dieser Anspruch der Vernunft seine objective Richtigkeit habe, oder ob hier nicht ein Missverständniss vorliegt, sofern das subjective Interesse der Vernunft an der grössten Einheit der Verstandesbegriffe neben der grössten Ausbreitung derselben verwechselt wird mit der transscendenten Behauptung einer unbeschränkten Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst (365 f.). Nach dem Ergebniss der Analytik dürfen wir erwarten, dass ein solches Missverständniss hier wirklich vorhanden ist. Die Aufgabe der Dialektik ist es daher einerseits, die Gründe dieser transscendentalen Illusion aufzudecken und dadurch zu verhüten, dass dieselbe uns betrüge, andrerseits, zu zeigen, welchen wahren Gebrauch wir von jener Forderung der Vernunft für die systematische Einheit unserer Erkenntniss machen können.

Das erste Problem derselben ist demnach wie in der Analytik die Frage nach der Zahl und dem systematischen Zusammenhang der Vernunftbegriffe oder Ideen, die aus jener Forderung entspringen. Kant behandelt diese Frage durchaus nach Analogie des Ursprungs der Kategorien. Wie die Form der Urtheile, in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandelt, Kategorien hervorbrachte, ebenso können

wir erwarten, dass die Form der Schlüsse, in denen wir die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der allgemeinen Bedingungen (Obersätze) zu bringen und dadurch zu höchster Einheit zu vereinigen suchen, den Ursprung der reinen Vernunftbegriffe enthalten werde (378, 361). Auf diese Weise (man vgl. jedoch 390 f.) ergeben sich drei Klassen von Ideen, je nachdem die unbedingte Einheit des denkenden Subjects, der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, endlich die Bedingung aller Dinge überhaupt in Betracht gezogen wird. Es zeigt sich demnach das überraschende Resultat, dass die drei speziellen metaphysischen Disciplinen, die Wolff der Ontologie zur Seite gesetzt hatte, den drei Schlussarten, die Kant unterscheidet, vollkommen gemäss construirt waren!

Das zweite Problem der Dialektik bildet daher die Kritik des dialektischen Scheins, den jede dieser Ideen erregt, sofern sie den Anspruch macht, eine wirkliche Erkenntniss von Dingen zu geben.

Den Anfang macht Kant mit der Kritik der rationalen Psychologie, die eine Erkenntniss des absoluten Subjects der Inhärenz zu besitzen vorgiebt. Er findet, die Behauptungen derselben lassen sich gemäss der Kategorientafel auf vier Fehlschlüsse zurückführen, dass nämlich die Seele Substanz, ihrer Qualität nach einfach, den verschiedenen Zeiten nach numerisch identisch oder einheitlich, ihrer Wirklichkeit nach endlich allein gewiss sei (419). Jeden dieser Paralogismen sucht er besonders zu widerlegen.

Den Ausgangspunkt für alle diese Untersuchungen bildet seine Lehre vom Ich, wie sich dieselbe aus den Theorien der Aesthetik und Analytik ergiebt. Aus der Coordination des inneren und äusseren Sinns, welche die erstere in unmittelbarem Anschluss an die eklektische Psychologie der Zeit als zweifellos hinstellt, folgt zunächst, dass das Ich als Gegenstand des inneren Sinnes (55, 400; III, 362) in derselben Doppelbedeutung aufzufassen sei, wie der Gegenstand des äusseren Sinnes. Wie dieser einerseits als Erscheinung, andrerseits als Ding an sich anzusehen ist, so ist das Ich einerseits empirisch, andrerseits Ich an sich (570). Diese Folgerung ist jedoch hier nicht ebenso durchsichtig wie dort, denn jene Coordination schliesst einen tiefgreifenden Unterschied nicht aus. Die Trennung des äusseren Gegenstandes nämlich in Erscheinung und Ding an sich ist, wie wir wissen, bedingt einerseits durch die Voraus-

setzung wirkender Dinge an sich, andrerseits durch die Lehre von der empirischen Subjectivität der Empfindungen und der apriorischen Subjectivität des Raums (und der Zeit). Von den beiden letzten Gliedern nun fällt das erstgenannte bei dem inneren Gegenstande fort, sofern der innere Sinn uns keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object giebt (37), also kein selbständig gegebenes empirisches Mannigfaltige neben dem des äusseren Sinnes enthält. Dieser Fortfall aber verschiebt den Gegensatz nicht unwesentlich, da die Empfindungen des äusseren Sinns, deren Correlat hier fehlt, die Wirkung des Gegenstandes auf unsere Vorstellungsfähigkeit anzeigen. Es entsteht daher die Frage, wie diese Wirkung in dem inneren Sinn vermittelt werde, eine Frage, die bei dem äusseren Sinn wenigstens durch den Hinweis auf den Begriff der Empfindungen beantwortet werden konnte. Die Ausführungen Kants über den inneren Sinn, die sich überhaupt nur gelegentlich und kurz entwickelt vorfinden, lassen diese Schwierigkeit unberührt. Es hat sogar den Anschein, als habe Kant dieselbe so wenig als eine solche anerkannt wie alle seine Zeitgenossen. Dafür spricht, dass er überall da, wo er von dem Gegensatze zwischen Ich an sich und Ich als Erscheinung handelt (z. B. 520), denselben dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung durchaus analog denkt. Dies aber ist nur möglich, wenn er trotz seiner Abweisung eines selbständigen Mannigfaltigen für den inneren Sinn diejenige Lösung dieser Schwierigkeit annahm, die wirklich ein Correlat der Empfindungen des äusseren Sinns für den inneren behauptet. Eine solche Lösung nun findet sich in der That gerade bei dem Vorgänger Kants, dessen Hauptschrift er in den letzten Jahren vor der Niederschrift seines Werks eifrig gelesen hat, bei Tetens. Dieser nämlich nimmt an,[1] dass jede Modification unserer Sinnesorgane mit einer Art von Rückwirkung auf die Seele verbunden sei, wodurch in dieser eine Empfindung (des inneren Sinns) verursacht werde. Es entstehe daher eine Empfindung der Action auf die äusseren Vorstellungen in der Seele selbst auf dieselbe Art, wie von dem äusseren Object ein Eindruck erzeugt werde. Der Unterschied sei nur der, dass im letzteren Fall die Modification von einer äusseren Ursache komme, in dem ersteren

---

[1] Man vergleiche Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* 1777, Bd. I, Versuch I, No. VII.

dagegen „das selbstthätige Princip des Denkens, von dem die Seele modificirt wird, in der Seele selbst“ liege. Gerade deshalb also, weil Kant diese Fragen gar nicht berührt, sie vielmehr im Sinne einer absoluten Coordination als beantwortet denkt, dürfen wir schliessen, dass ein im wesentlichen ähnlicher Gedankengang die unausgesprochene Grundlage seiner kurzen Andeutungen bildet.

Diese Entgegensetzung von Ich an sich und Ich als Erscheinung erfährt in der Analytik eine eigenartige Weiterbildung. Die letztere nämlich fügt, wie wir oben sahen, der Sinnlichkeit als dem untersten Erkenntnissvermögen die Vermögen der Einbildungskraft und der Apperception als die beiden Verstandesbedingungen der Möglichkeit der Erfahrung an. Jede dieser ursprünglichen Fähigkeiten aber kann, wie Kant weiter ausführt, sowol als empirisch, d. i. in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen, wie auch als transscendental, d. i. als Grundlage *a priori*, die diesen empirischen Gebrauch möglich macht, betrachtet werden (127 A. 1; III, 115). Die Apperception also ist einerseits das empirische Bewusstsein der Identität der reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren (III, 115), d. i. das empirische Bewusstsein unserer selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung (III, 107), also die Recognition (III, 115). Dieselbe ist andererseits der transscendentale Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauung (III, 106).

Vergleichen wir nun das empirische und transscendentale Ich der Analytik mit dem Ich als Erscheinung und Ich an sich der Aesthetik, so ergiebt sich zuerst, dass das empirische Ich zu dem Ich als Erscheinung nicht in demselben Verhältniss steht, wie die Erscheinung des äusseren Gegenstandes zum empirischen Object. Denn die letzteren beiden unterschieden sich nur darin, dass in dem Begriff des empirischen Objects auch die Formen des Verstandes mitgedacht werden, während der Begriff der Erscheinung nur durch Stoff und Form der Sinnlichkeit bedingt wird, die Beziehung auf die Kategorien dagegen unbestimmt lässt. Die Differenz also ist, dass hier nur die Receptivität der Sinnlichkeit, dort aber daneben auch die Spontaneität des Verstandes als Merkmal gebraucht wird. Das empirische Ich dagegen ist lediglich das Bewusstsein, sofern es als den Vorstellungen im concreten Fall anhaftend

gedacht wird; dasselbe bleibt also wie das transscentendale Ich Function im Gegensatz zur Affection der Sinnlichkeit (93, 185). Mit der Receptivität der Sinnlichkeit hat es daher, wenngleich es derselben correspondirt, gar nichts gemein. Es muss deshalb von dem inneren Sinn (Ich als Erscheinung), mit dem es, wie Kant andeutet, gewöhnlich verwechselt wird, sorgfältig unterschieden werden (III, 107). Trotz dieses wesentlichen Unterschiedes beider Verhältnisse aber, der, wie leicht zu bemerken, zuletzt auf dem Unterschied des äusseren und inneren Sinnes überhaupt beruht, denkt Kant das Verhältniss des empirischen Ich und des Ich als Erscheinung ebenfalls mehr durch seine Correspondenz zu dem zwischen Erscheinung und transscendentalen Object, als durch diesen Unterschied (z. B. 217), so dass auch hier die oben berührte Unbestimmtheit nachwirkt.

Weit eingehender als über die Beziehung beider Arten des Ich spricht Kant sich über das Verhältniss des transscendentalen Ich zum Ich an sich aus. Auch diese Ausführungen aber bekunden, dass Kant jene Fragen im allgemeinen nach Analogie des Verhältnisses zwischen Ding an sich und transscendentalem Object denkt, und dass nur durch die eigenartige Stellung des transscendentalen Ich zur Apperception besondere Differenzen nothwendig werden. Gleichartig sind beide Ausführungen hinsichtlich der Glieder der Begriffsentwicklung: wie dort Ding an sich, transscendentales Object und Ding überhaupt (Noumenon), so wird hier Ich an sich, transscendentales Ich (im engeren Sinn) und logisches Ich unterschieden. Ungleichartig aber sind beide, sofern einerseits die Reihenfolge der Entwicklungsstufen nicht dieselbe ist, dort vom Ding an sich durch das transscendentale Object zum Ding überhaupt, hier vom Ich an sich durch das logische Ich zum transscendentalen Ich geht, sofern andrerseits der Inhalt der beiden letzten Entwicklungsglieder, wenn auch durch dieselben Merkmale, so doch durch eine veränderte Gruppirung derselben bedingt ist.

Dies bedarf näherer Ausführung. Die Erörterung des logischen Ich knüpft Kant an die Lehre von der Apperception durch die Bemerkung, dass das transscendentale Bewusstsein lediglich in der Vorstellung des Ich bestehe (III, 117 Anm.). Dieses Ich ist daher weder Anschauung noch Begriff, sondern die blosse Form des Bewusstseins, die beiderlei Vorstellungen begleitet und sie dadurch zu Erkenntnissen erhebt (404, III, 382). Die Vorstellung desselben hat also gar keinen Inhalt,

kein Mannigfaltiges (III, 355, 382), und bedeutet nur ein Etwas überhaupt als transscendentales Subject, dessen Vorstellung ganz einfach sein muss, weil man nichts von ihm bestimmt; wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas (III, 355, 382). Die Attribute dieses Ich können daher nichts als die reinen Kategorien sein, da man durch diese niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen denkt, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen (III, 399); und zwar werden nur diejenigen reinen Kategorien als Attribute dienen können, die in jeder der vier Klassen den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung dienen (III, 403). So muss das Ich logisch bestimmt werden als Substanz, weil in unseren Denken das Ich das Subject ist, dem die Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren (III 348 f.); es ist ferner absolute logische Einheit, weil es kein Mannigfaltiges, also auch keine Synthesis desselben enthält (III, 354); es ist überdies logisch mit sich selbst identisch, weil ich mir in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner selbst bewusst bin, dieser Zeit als zur Einheit meines Selbst gehörig bewusst sein muss (III, 361 f.); es ist endlich das Correlat alles Daseins, aus welchem alles andere gefolgert werden muss (III, 402), weil im Raume gar nichts ist, ausser sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird (III, 374 Anm). Das Ich der Apperception wird demnach für Kant in derselben Weise zu einem Etwas überhaupt als Gegenstand der reinen Kategorien, wie das Ding an sich zum Ding überhaupt fortentwickelt wurde.

Jedoch die Beziehung der Kategorien auf das logische Ich oder das Ich überhaupt leidet an einer Schwierigkeit, von der die Beziehung derselben auf das Ding überhaupt frei war. Da nämlich die transscendentale Apperception selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien ist, so kann man sagen, dass das logische Ich nicht sowol sich selbst durch die Kategorien, als vielmehr die Kategorien durch sich selbst erkennt (III, 401). Dadurch aber ensteht ein Cirkel, sofern wir uns jederzeit der Vorstellung des Ich schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen. Jedoch dieser Cirkel ist gerade deshalb für uns unvermeidlich, weil das Bewusstsein an sich keine Vorstellung, sondern eine Form derselben überhaupt ist, sofern sie Erkenntniss werden soll (III, 404).

Damit aber ist der Unterschied zwischen dem Ding überhaupt und dem logischen Ich nicht geschlossen. Eine zweite Differenz liegt darin,

dass das logische Ich eine eigenartige Stellung zu zwei besonderen Kategorien hat, zu der Realität, die seine Einfachheit bedingt, und zur Wirklichkeit, die es zum Correlat alles Daseins macht. Als der allgemeine Ausdruck der Apperception gilt nämlich zunächst der Begriff oder, „wenn man lieber will“, das Urtheil: „Ich denke“, sofern es bloss problematisch genommen d. h. seiner blossen Möglichkeit nach betrachtet wird, nicht sofern es wie das cartesianische *cogito, ergo sum* die Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (III, 405). Aber auch der Satz: „Ich bin einfach“ muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, sowie endlich auch der vermeintliche cartesianische Schluss: *cogito, ergo sum* in der That tautologisch ist, indem das *cogito* (*sum cogitans*) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt, daher auch die einzelne Vorstellung: „Ich bin“ die reine Formel aller meiner Erfahrung unbestimmt ausdrückt (III, 355, 405).

Hier nun entsteht hinsichtlich der Kategorie der Existenz (Wirklichkeit) eine eigenartige Schwierigkeit. Zwar was das Attribut der Einfachheit (Realität) betrifft, so kann nach allem, was wir bisher von dem logischen Ich entwickelt haben, hier nur die reine Kategorie gemeint sein; und Kants Kritik des zweiten Paralogismus bestätigt dies in jeder Zeile. Die Formel „Ich bin“ dagegen stellt uns vor eine Alternative, die nach keiner Seite hin befriedigt. Auch hier nämlich müssen wir zunächst annehmen, dass es sich um die reine Kategorie handele, dass also das *cogito, ergo sum* hier ebenfalls problematisch genommen werde, da im anderen Falle dieser Satz nichts anderes als die Wahrnehmung in engster Bedeutung und also empirisch sein würde (III, 377), was durch den apriorischen Charakter des logischen Ich ausgeschlossen ist. Dem widerspricht jedoch schon der ganze Charakter der Kritik des vierten Paralogismus, der in eigenartiger Weise von dem der vorhergehenden Erörterungen abweicht, sofern in ihm die Existenz des Ich nicht als eine bloss logische gefasst, sondern sehr real als das Correlat alles Daseins, aus welchem alles andere erst geschlossen werden muss, angesehen wird (III, 402). Dazu kommt, dass Kant erklärt: „Ich sage nur, dass ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter als bloss, dass es etwas sei, zu sagen weiss“ (III, 400). Auch hier also wird das Sein im Gegensatz zu den reinen Kategorien gedacht. Bedenken wir nun, dass, wenn wir die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, wir kein Merkmal

angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden, dass es demnach für Objecte des reinen Denkens ganz und gar kein Mittel giebt, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste (629), dass durch die Setzung der Existenz endlich nur unser Denken eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt (628), sofern daseiend (wirklich) nur die Wahrnehmung selbst ist oder das, was mit der Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen verknüpft ist (272 f., 287 Anm. u. o.): beachten wir dies alles, so folgt, dass hier in der That an die reine Kategorie nicht gedacht werden darf. Es bleibt also nur übrig, in dem „Ich bin“ die Existenz in ihrem empirischen Zusammenhang mit der Wahrnehmung zu denken. Damit aber tritt diese Formel aus dem Charakter des logischen Ich vollkommen heraus. Wir stehen hier also vor einem offenbaren Selbstwiderspruch Kants, der dadurch für ihn nothwendig wird, dass die Existenz zwar Kategorie sein soll wie alle anderen reinen Verstandesbegriffe auch, jedoch als Position der Dinge (628) nicht wie jene Attribut werden kann, und dadurch in eine Beziehung zur Wahrnehmung kommt, die den Sinn der reinen Kategorie aufhebt. Dieser eigenthümliche Zusammenhang, in dem der Zwang der Sache die Form des Systems zerstört, wurde für das Etwas überhaupt des äusseren Sinnes, das Object der reinen Kategorien, nicht verwerthet. Es liegt in demselben also wirklich ein neues Unterscheidungsmerkmal des logischen Ich von seinem objectiven Correlat. Auch hier aber ist die eigenartige Stellung des logischen Ich zur Einheit der Apperception der Grund, dass die Existenz als das Correlat alles Daseins hineingebracht wird, weil sie hier als unmittelbar durch die Wirklichkeit des Bewusstseins gegeben angesehen werden kann. Denn der entgegengesetzte Gedanke schliesst eine Absurdität in sich, die beim Gegenstande des äusseren Sinnes fehlt. — Weniger bedeutsam als dieser Unterschied des logischen Ich vom Noumenon ist der andere, dass das erstere in Folge der Schematisirung der psychologischen Paralogismen eine besondere Beziehung nicht bloss auf die Kategorien der Realität und der Existenz, sondern auch auf die Substanz und die Einheit erhält,[1] von der beim Ding überhaupt ebenfalls nicht die Rede ist.

---

[1] Auf die von Kant nicht berührten Schwierigkeiten, die aus dieser Anwendung der Kategorientafel für die letztere selbst erwachsen, habe ich Verzicht leisten müssen näher

Das logische Ich nun, das wir bisher allein betrachteten, ist für Kant zugleich das reale Subject der Inhärenz. Denn durch jene einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung „Ich“ oder „Er“ oder „Es“ (das Ding), welches denkt, wird, wie wir erfahren, nichts weiter vorgestellt als ein transscendentales Object der Gedanken = x, das nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert nicht den mindesten Begriff haben können (III, 404). Zu dieser Gleichsetzung findet sich Kant berechtigt, weil doch das Bewusstsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken (gesetzlich verbundenen Vorstellungen) macht, in ihm also als dem transscendentalen Subject alle Gedanken angetroffen werden müssen (III, 350). Auch hier aber bleibt die Grenzbestimmung unverändert, dass wir durch jenes beständige logische Subject des Denkens nicht die mindeste Erkenntniss des Subjects an sich oder des Wesens, das in uns denkt und diesem logischen Ich sowie allen Gedanken als Substrat zum Grunde liegt, gewinnen können (III, 350, 401). Es wird vielmehr dieses reale Subject der Inhärenz durch das den Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet, d. i. ohne irgend eine Eigenschaft desselben anzugeben (III, 355). Das logische Ich ist also nur ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes (III, 361).

Auch hier aber hindert die allgemeine Coordination des transscendentalen Ich mit dem transscendentalen Object nicht, dass der Inhalt beider Begriffe zum Theil differirt. Schon der Weg zu beiden ist wie bereits angedeutet, nicht derselbe. Die Umbildung des Ich an sich zum logischen und transscendentalen Ich ist der Umbildung des Ich als Erscheinung zum empirischen Ich insofern analog, als auch hier die Begriffsbestimmungen lediglich von der spontanen Apperception beginnen und über das Gebiet des Verstandes zur Sinnlichkeit hin nicht hinausreichen. Der Gegensatz also, der das empirische Ich von dem empirischen Object trennte, findet sich hier versteckt wieder. Ein zweiter Unterschied liegt darin, dass hier nicht dieselben Merkmale gedacht werden können wie dort. Die Existenz allerdings wird dem transscenden-

einzugehen. Es genüge anzudeuten, dass es nicht gelingt, die Einfachheit mit der Realität zusammenzudenken und trotzdem als logische Einheit zu fassen, und die bevorzugte Stellung zu erklären, die hier den Kategorien der Subsistenz u. s. w. angewiesen wird.

talen Ich ebenso selbstverständlich, und auf Grund desselben Schlusses von dem Ich als Erscheinung aus (III, 370 vergl. 401) zuertheilt, ja sie wird entsprechend dem Zusammenhang mit dem logischen Ich nicht einmal von jenem Bedenken afficirt, das bei dem transscendentalen Object, wie wir noch sehen werden, trotz der Selbstverständlichkeit auch seiner Existenz, dennoch in Folge des kritischen Ergebnisses der Deduction möglich wird. An die Stelle des Ursachseins dagegen, das dem transscendentalen Object, wie wir sahen, im Gegensatz zur Kategorie der Causalität verbleiben muss, tritt hier ein entsprechendes Gegensatz-Correlat, wenn man so sagen darf, zur Kategorie der Substanz. Denn wie dort behauptet wird, das transscendentale Object sei der unbekannte Grund der Erscheinungen, so ist hier das transscendentale Ich das reale Subject der Inhärenz, von dem wir keinen Begriff haben können, das allen unseren Vorstellungen als Substrat zum Grunde liegt. Die Correspondenz aber, die selbst in diesem Unterschied liegt, ist keine vollständige. Denn das Ursachsein des transscendentalen Objects wird, wie wir noch näher sehen werden, von Kant eingehend bestimmt, das Substratsein des transscendentalen Ich dagegen soll nur negativ durch den Gegensatz gedacht werden, der es von der lediglich empirisch brauchbaren Kategorie der Substanz trennt.

In dem Vorstehenden liegen die Gesichtspunkte, die Kant seiner eingehenden Kritik der rationalen Paralogismen zu Grunde legt. Beachtenswerth an dieser Kritik bleibt für uns daher nur noch ein Doppeltes.

Kant hat seine Kritik der systematischen Anordnung nach gegen die vier Probleme gerichtet, die den vier Arten der Kategorien gleichartig gemacht werden konnten. Thatsächlich aber richten sich seine Ausführungen noch gegen ein fünftes Problem, das er seiner Systematik zu Liebe in den zusammenfassenden letzten Abschnitt dieser Untersuchung bringt, gegen das Problem nämlich von der Wechselwirkung zwischen der Seele und dem Körper (III, 384—393). Er konnte dasselbe den Kategorien der Relation (der Wechselwirkung) nicht unterordnen, weil diese schon durch die Substantialität in Anspruch genommen waren. So wird es der äusseren Form nach zum fünften Rad am Wagen. Der Sache nach aber ist es sowol in seiner Fassung als in den Gesichtspunkten seiner kritischen Behandlung den übrigen coordinirt, wie das schon nach der Stellung dieses Problems in der Entwicklungsgeschichte

der Philosophie seit Wolff und speziell in der Entwicklungsgeschichte Kants zu erwarten ist.[1]

Auffallender noch ist der oben schon kurz berührte Umstand, dass die Problemstellung sowol als die kritische Behandlung dieser fünf Paralogismen keine gleichartige ist. Die drei ersten Paralogismen handeln von der scheinbaren apriorischen Erkenntniss der Seele als einer einfachen, einheitlichen Substanz. Die beiden letzten dagegen handeln von der Existenz der äusseren Erscheinungen sowol hinsichtlich ihrer Gewissheit als hinsichtlich ihrer Wechselwirkung mit der Seele. Dementsprechend divergirt auch die Richtung der über sie gefällten Urtheile. In jenen wird der Begriff des logischen Ich zu Grunde gelegt, und nachgewiesen, dass die Bestimmbarkeit dieses Ich der Apperception durch die reinen Kategorien der Substanz u. s. w. nur logische, keine reale Giltigkeit habe, und deshalb zu keinen synthetischen Sätzen *a priori* über das Wesen der Seele an sich führen könne, dass dieses also uns vollständig unbekannt bleibe. Hier dagegen bekämpft Kant im Anschluss an seine Aesthetik (III, 370) das Vorurtheil, dass die Erscheinungen des äusseren Sinnes als die von unseren Vorstellungen unabhängigen Ursachen dieser Vorstellungen anzusehen seien. Er zeigt dagegen erstens, dass die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen, da sie selbst sowol ihrem Inhalte wie ihrer Form nach blosse Vorstellungen in uns sind, so sicher ist, wie die Wirklichkeit unseres eigenen Ich, das zunächst als Erscheinung (III, 368 u. o.), zugleich aber auch als transscendentales (III, 370 vergl. 401) und logisches (III, 379 vergl. 381) Ich genommen wird. Ebenso zeigt er gegen den letzten Paralogismus (der Wechselwirkung), dass die äusseren Erscheinungen, da sie blosse Wirkungen wer weiss welcher unbekannter Gegenstände in unsere Receptivität seien (III, 387), nicht selbst zu Ursachen hypostasirt werden dürften. Problem und Beweis also treffen in den ersten Fällen das vermeintlich *a priori* erkennbare Wesen der Seele, in den letzten dagegen die vermeintlich transscendente Realität der äusseren Erscheinungen.

Gerade dieser Umstand aber, der die letztgenannten Ausführungen

---

[1] Man vgl. hierüber B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit.* Leipzig 1876. Cap. III, VIII.



aus dem Rahmen der transscendentalen Psychologie herausführt, macht sie werthvoll für die Einsicht in die Beziehung dieser ganzen Erörterungen auf das Ding an sich. Die Existenz der Dinge ist, wie wir wissen, an die Realität der Erscheinungen gebunden. Es fragt sich daher, ob das, was wir oben über den Sinn dieser Frage bei Kant ausführten, auch hier seine Bestätigung findet. Dort sahen wir, dass trotz des Ergebnisses der Deduction, das die Dinge als schlechthin unerkennbar hinstellt, die Existenz derselben durch die Wirklichkeit der Erscheinungen als selbstverständlich gesichert angesehen wurde. Jede dieser Behauptungen sehen wir hier wiederkehren; und beide zeigen sich in derselben Weise wie früher verbunden. Kant legt auch diesen Erörterungen den Gedanken zu Grunde, dass streng geschieden werde zwischen dem Gegenstand ausser uns in transscendentaler und in empirischer Bedeutung. Jener ist das Ding an sich, dieser die Erscheinung (III, 373). Die psychologische Frage nämlich nach der Realität der äusseren Anschauung beziehe sich lediglich auf die Erscheinungen (III, 373), und auch ihre Lösung müsse es thun, wolle man der in der transscendentalen Analytik festgesetzten Regel treu bleiben, die Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung das Object derselben an die Hand geben kann (III, 380). Kant erklärt daher, er werde es sich nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung einzuziehen (III, 380). Das Resultat der Deduction also bleibt auch hier streng gewahrt. Andrerseits aber wird auch die Voraussetzung der Dinge selbst nicht verletzt. Schon die eben citirten Worte zeigen, dass auch hier der Doppelbegriff des Gegenstandes wiederkehrt, und dass damit trotz der Abweisung der transscendentalen Frage auch hier durch die Realität der Erscheinungen die Existenz der Dinge gesichert ist, trotzdem diese transscendentalen Gegenstände sowol in Ansehung der inneren als der äusseren Anschauung gleich unbekannt bleiben (III, 372). Wie vom Ich als Erscheinung hier unmittelbar auf die Existenz des Ich an sich (und des logischen Ich) gefolgert wird, so ist mit der Wirklichkeit der äusseren Erscheinung die Wirklichkeit des unbekannten Grundes derselben selbstverständlich gesetzt (III, 379).

Ein Umstand nur könnte dazu verleiten, die Gleichartigkeit dieser

Gedanken mit den Auslassungen der Analytik über das Ding an sich nicht als vollständig anzusehen: Kant nämlich gesteht hier trotz dieses Ergebnisses von vornherein zu, dass es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft bleibe, ob diese innerlich oder äusserlich sei, ob also alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen (III, 368). Denn das Dasein eines wirklichen Gegenstandes ausser uns (wenn dieses Wort in intellectueller oder transscendentaler Bedeutung genommen werde) sei niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sei also wie jeder Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, da die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein könne (III, 367 f.). Mehrfach klingt daher da, wo Kant gelegentlich von den transscendentalen Objecten im Laufe seiner Untersuchung redet, dieser Zweifel auch selbst im sprachlichen Ausdruck wieder an. So heisst es (III, 372): „Nun kann man zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei"; und ähnliches findet sich noch einige Male (III 373, 378). In dem allem jedoch liegt nicht der Sinn, dass Kant einen Zweifel an der Existenz dieser Ursachen für gerechtfertigt, ja auch nur für möglich halte. Denn sonst könnte er es nicht in eben diesen Erörterungen wieder als unzweifelhaft denken, dass die Wirklichkeit der Erscheinungen selbstverständlich sei, und dass dadurch die Existenz der Dinge als selbstverständlich gegeben werde. Der Sinn dieser Bedenken ist daher kein anderer als der, den wir früher schon einer noch leichter misszuverstehenden Aeusserung in der Analytik (344) beilegten. Durch dieselben wird nur der Gedanke der Deduction wiederholt, dass wir von den Dingen durch unsere Kategorien nichts wissen, weil wir durch die Sinnlichkeit auf mögliche Erfahrung beschränkt sind. Das Problem der Existenz der Dinge, das Kant nicht kennt, wird von ihm in den Worten gestreift, so dicht sogar berührt, dass wir ersehen können, wie fern ihm jeder leiseste Gedanke an einen ernstlich möglichen Zweifel gelegen haben, wie naiv die Uebertragung der Existenz auf die Dinge für ihn gewesen sein muss.

In der unzweideutigsten Weise wird dies durch die Erörterung

des Paralogismus der Wechselwirkung bestätigt. Der Schluss derselben vereinigt die Behauptung der völligen Unkenntniss der transscendentalen Objecte, die zu diesen Bedenken führt, mit der Voraussetzung ihrer Existenz und Ursächlichkeit so bestimmt, wie sonst nirgends geschieht. Kant findet nämlich (III, 393), die berüchtigte Frage von der Wechselwirkung des Denkenden mit dem Ausgedehnten laufe lediglich darauf hinaus, wie in einem denkenden Subjecte empirische äussere Anschauung möglich sei. „Auf diese Frage aber", fährt er fort, „ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden." So charakteristisch wie diese Bemerkungen für die Coordination der beiden einander conträr entgegengesetzten Gedankenreihen in Kant sind, so charakteristisch ist eine andere gelegentliche Argumentation für die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung wirkender Dinge an sich. Kant führt nämlich aus (III, 390 f.), dass wider die gemein angenommene Theorie des physischen Einflusses dogmatische Einwürfe (III, 380), die zur Theorie des Occasionalismus oder der prästabilirten Harmonie überführen möchten, nicht erhoben werden könnten. Der nächstliegende dieser Einwürfe nun liegt nach seiner Auffassung in der Behauptung, dasjenige, was der wahre (transscendentale) Gegenstand unserer äusseren Sinne ist, könne nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein, die wir unter dem Namen Materie verstehen. Diese Behauptung aber, so lesen wir wörtlich, „ist ganz grundlos, weil niemand mit Grund vorgeben kann, etwas von der transscendentalen Ursache unserer Vorstellungen äusserer Sinne zu kennen, niemand also von einem unbekannten Gegenstand ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne (III 390, 392). Es bedarf kaum der Hindeutung, dass diese Auslassungen für Kant, der doch sehr bestimmt annimmt, was das unbekannte Ding thun könne, dass es nämlich die Empfindungen in uns wirke, nur möglich sind, weil er das Problem, das für jeden seiner Leser auf der Hand liegt, selbst gar nicht sieht, und nicht sieht, weil er an die Möglichkeit, dass hier ein Zweifel entstehen könne, vorher nie gedacht

hat und auch jetzt noch gar nicht denkt. Die Behauptung wäre sonst geradezu absurd.

Es ist nach dem allem klar, dass durch diese Kritik der rationalen Psychologie die inhaltlichen Lehren des Kriticismus keine auch nur versteckte Modification erfahren. Der Gegensatz gegen den Dogmatismus tritt hier zwar entschiedener noch hervor, als in der Aesthetik und Analytik (III, 395), aber doch nicht mehr, als dadurch nothwendig, dass hier die Kritik vor den positiven Ausführungen die Vorhand hat. Ebenso wenig kann es auffallen, dass hier auch der Zusammenhang mit dem Dogmatismus in der Annahme der Apriorität der Ideen zurücktritt, sofern diese Apriorität auf die bloss logische Bedeutung des Ich der Apperception beschränkt wird; es folgt dies nothwendig aus dem Verhältniss der Idee zur Kategorie. Es ist daher andrerseits ebenso wenig überraschend, dass hier dafür der Zusammenhang mit dem Skepticismus aus jeder einzelnen Ausführung hervorleuchtet, obgleich Kant nicht Gelegenheit nimmt, auf die zweifellos auch historische Abhängigkeit von Locke und Hume, die hier dem Kundigen überall entgegentritt, noch besonders hinzuweisen.

Trotz der Klarheit jedoch, die diese doppelten Beziehungen zu den Vorstufen der Kritik auch hier haben, hat Kant selbst es erforderlich gemacht, auf das Verhältniss dieser Ausführungen zu seinem Hauptzweck noch von einer anderen Seite aus näher einzugehen. Kant setzt nämlich hier seine Lehre nicht als Kriticismus dem Dogmatismus und Skepticismus, sondern als transscendentalen Idealismus dem skeptischen und dem dogmatischen Idealismus entgegen. Der Begriff dieses transscendentalen Idealismus aber ist ein wesentlich anderer als der des Kriticismus, und ähnliches gilt von den beiden Gliedern des Gegensatzes. Der Schwerpunkt nämlich des kritischen Gedankens liegt, wie wir wissen, in dem Resultat der Deduction; der Schwerpunkt des transscendentalen Idealismus dagegen liegt in dem Resultat der Aesthetik. Denn der transscendentale Idealismus ist, wie wir erfahren, der Lehrbegriff, nach welchem wir die Erscheinungen insgesammt als blosse Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, nach welchem also Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich selbst gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind (III, 369). Selbst also, wenn Kant es nicht noch beson-

ders angegeben hätte (III, 370, 378), würden wir nicht zweifelhaft sein können, dass dieser Lehrbegriff das Resultat der Aesthetik wiedergiebt. Auch der skeptische (empirische) Idealismus, den Kant meist als den Idealismus überhaupt denkt (III, 368, 370; 55), und dem er seine Lehre direct entgegensetzt, bezieht sich ausschliesslich auf die Aesthetik. Denn derselbe geht von der Annahme aus, dass die äusseren Erscheinungen unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit als Dinge an sich existiren (III, 369), und behauptet daher, dass wir der Wirklichkeit dieser Dinge durch alle mögliche Erfahrung niemals ganz gewiss werden können, weil wir dieselbe nur durch den jederzeit unsicheren Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache erkennen können (III, 368 f.). Zugleich aber tritt dieser skeptische oder, wie er häufiger genannt wird, empirische Idealismus dadurch aus den bisher uns bekannt gewordenen historischen Beziehungen des kantischen Lehrbegriffs heraus, dass als der Vertreter desselben — Cartesius genannt wird (III, 367). Nur der dogmatische Idealismus, der das Dasein der äusseren Erscheinungen nicht bloss bezweifelt, sondern leugnet, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt (III, 377), enthält Beziehungen, die über die Aesthetik hinausweisen. Mit diesem aber, erklärt Kant, habe er es jetzt noch nicht zu thun; seine Kritik der transscendentalen Kosmologie vielmehr werde auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Jedoch auch diese geht nirgends auf denselben ein, so dass wir annehmen dürfen, er sei nur behufs systematischer Vollständigkeit erwähnt, nicht aber deswegen, weil er eine besondere Widerlegung beanspruchen dürfe.

Ist demnach der Umkreis dieser Gedanken, soweit sie Kant selbst wesentlich erscheinen, durch den Inhalt der Aesthetik allein bestimmt, auch da, wo dieselben später noch einmal zur Lösung des dialektischen Scheins der transscendentalen Kosmologie benutzt werden (515 f.), so fragt sich, wie dieser scheinbare Widerstreit in der allgemeinen Inhaltsbestimmung des Lehrgebäudes zu erklären sei.

Der Umstand zunächst, dass hier unerwartet eine Beziehung zu Descartes zum Vorschein kommt, bringt sich durch den Inhalt dieser Beziehung selbst um jedes schwerere Gewicht. Kant konnte den Urheber des Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz zum Vertreter des skeptischen Idealismus nur machen, wenn es ihm

durchaus nicht darum zu thun war, die Lehre desselben auch nur ganz unbestimmt zu charakterisiren, die er aus eigenem Studium überdies sicher nicht kannte. Es kann sich also hier nur um eine ganz gelegentliche Association handeln, die sich leicht daraus erklärt, dass er das *cogito, ergo sum* mit der Bemerkung herbeizieht, dadurch habe Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz eingeschränkt: ich (als ein denkendes Wesen) bin (III, 367). Wir dürfen deshalb unser Augenmerk ausschliesslich auf den Inhalt des empirischen und transscendentalen Idealismus richten.

Unsere Frage lautet demnach: wie kommt Kant dazu, hier und in der Kosmologie den Inhalt seiner Lehre durch das Resultat der Aesthetik als transscendentalen Idealismus zu bezeichnen, während er sie sonst überall durch das Ergebniss der Deduction als Kriticismus charakterisirt? Die Antwort darauf ergiebt sich aus der Stellung, die, wie wir schon oben sahen, das Resultat der Aesthetik zu dem Ergebniss der Deduction und damit zu dem kritischen Hauptzweck des ganzen Werkes besitzt. Das Resultat der Aesthetik ist jene Voraussetzung der Deduction, durch die allein sie in den Stand gesetzt wird, ihr Ziel, die Beschränkung der Kategorien auf mögliche Erfahrung, zu erreichen. Reine Verstandesbegriffe, heisst es am Schluss der „Summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction“ sind „nur darum *a priori* möglich ...., weil unsere Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat. .... Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction geführt worden“ (II, 130). Dadurch aber gewinnt dieses Resultat die Bedeutung eines nothwendigen und zugleich hinreichenden Fundaments für das ganze Gebäude, und diese Bedeutung musste Kant selbst um so grösser erscheinen, je mehr diese Grundlegung von der sonst gebräuchlichen verschieden war.

Schon hierdurch allein hätte Kant bewogen werden können, dasselbe gelegentlich zum Ausdruck seiner Gedanken zu machen, da durch diesen Ausgangspunkt der ganze Weg vorbestimmt ist. Es kommt jedoch hinzu, dass der Gedanke, der die einzelnen Ergebnisse der Aesthetik zusammenfasst, eine doppelte Wendung zulässt, von denen die eine ausschliesslich der Analytik, die zweite ebenso ausschliesslich der Dialektik angehört. Jenes Resultat nämlich lautet in Kants eigenen

Worten (59): „Wir haben also sagen wollen, dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei,.. und dass, wenn wir ... die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, ... die Objecte als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können.“ Es ist nur ein Gedanke, der hier ausgesprochen wird: die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. Aber dieser Gedanke ist das erste Mal kritisch gefasst, er bezieht sich auf die Grenzbestimmung der sinnlichen Erkenntniss, die nichts als Erscheinungen giebt; das zweite Mal dagegen wird er idealistisch gewendet, sofern er sagt, die Objecte unserer sinnlichen Erkenntniss existiren nur in uns. In jener ersten kritischen Wendung bildet das Resultat der Aesthetik die Voraussetzung der Deduction, die dadurch möglich wird, „weil unsere Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat“; in dieser letzten Wendung dagegen bildet es den Inhalt des transscendentalen Idealismus, der behauptet, „dass alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung blosse Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“ (519). Damit aber ist ein zweiter Grund angegeben, der Kant unbeschadet der Einheitlichkeit seines Lehrbegriffs dazu führen konnte, denselben auch als transscendentalen Idealismus zu bezeichnen.

Nicht wenig charakteristisch ist, dass der Ausdruck „transscendentaler Idealismus“ sich ganz ausschliesslich in der Dialektik findet, und auch hier nur in jenen beiden kritischen Ausführungen, wo er wichtig wird. In der Aesthetik, die den Gedanken doch zuerst ausspricht, wird derselbe gar nicht erwähnt; ebenso wenig in der Analytik. Die Grenzbestimmung des Kriticismus dagegen durchzieht in den mannigfachsten Variationen das ganze Werk von der Vorrede an bis zu den letzten Hauptstücken der Methodenlehre, so dass es überflüssig wird, das Einzelne zu citiren. Auch durch diesen äusseren Zusammenhang also wird die innere Stellung des Idealismus zu dem kritischen Gedanken lediglich bestätigt.

Läge es endlich in dem Plan dieser Darstellung, auch auf die Entwicklungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft einzugehen, näher darauf hinzuweisen, dass Kant den Standpunkt des transscendentalen Idealismus unabhängig von dem des Kriticismus und vor demselben ge-

winnt, dass das Problem des letzteren ihm erst bei der methodischen Weiterbildung des ersteren entsteht,[1] so würde sich ohne Mühe zeigen lassen, dass diese scheinbare Doppelfassung die einzige war, die Kant dem allgemeinen einheitlichen Inhalt seines Systems geben konnte.

Es bleiben uns hiernach noch die beiden letzten Probleme der Dialektik, die Kritik der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie zur Darstellung übrig. Für unseren vorliegenden Zweck genügt jedoch der Nachweis, dass durch Kants Behandlung derselben sein kritischer Gedanke an keinem Theile eine Modification erleidet.

Zu diesem Zwecke vervollständigen wir zunächst den Nachweis, dass die Existenz wirkender Dinge an sich die selbstverständliche, unentbehrliche Voraussetzung des Kriticismus sei. Wir haben gesehen, dass diese Voraussetzung durch das Ergebniss der Analytik in keiner Weise tangirt wird, da die dadurch gesetzte absolute Unerkennbarkeit der Dinge Kant nur zu der Behauptung führt, sie seien die unbekannten Ursachen der Erscheinungen. Wir sahen ferner, dass die Existenz der Dinge von Kant im Widerspruch mit seinen eigenen Lehren, aber in unmittelbarem Anschluss an seinen Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne durch die Kategorie der Wirklichkeit gedacht werde; und zwar deshalb, nahmen wir an, weil es ihm niemals in den Sinn gekommen sei, an der Existenz dieser Dinge zu zweifeln. Von dem Ursachsein der Dinge dagegen bemerkten wir schon in der Analytik, dass hier eine solche naive Uebertragung der Kategorie ausgeschlossen sei, dass daher hier ein transscendentales Substrat von Kant angenommen werden müsse.

Dass dies in der That der Fall, lehrt die Kritik der Kosmologie. Denn diese wird durch ihr Problem, die Frage nach dem Zusammenhang aller Gegenstände des äusseren Sinns in dem absoluten Ganzen der Welt, nothwendig darauf geführt, die Voraussetzungen über die gesetzmässige Wirksamkeit der Dinge, die sonst überall nur versteckt mitgedacht werden, bestimmt anzuerkennen. Gemäss der Maxime nämlich: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist uns dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben" (526), werden wir dazu geführt, von den uns gegebenen Erscheinungen an zu den Bedingungen

[1] Man vergl. zu dieser ganzen Ausführung Kants *Prolegomena*, herausgeg. von B. Erdmann, Einleitung S. XLIV f. u. LXXXIII. Anm. 2.

derselben in der verflossenen Zeitreihe aufwärts zu steigen, zu solchen Erscheinungen also fortzugehen, die vor aller unserer Erfahrung gegeben waren (523). Da nun die Erscheinungen als blosse Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich sind (521): welchen Sinn hat es jene Erscheinungen, die nicht mehr wahrgenommen werden können (und vielleicht nie wahrgenommen worden sind), wirkliche Gegenstände zu nennen (521)? Die Annahme bestimmter empirischer Glieder, auf die wir in diesem Regressus treffen müssen (524), hat offenbar nur einen Sinn, wenn wir erwarten dürfen, dass diese Glieder der verflossenen Zeitreihe durch eben dieselbe gesetzmässige Wirksamkeit der Dinge bedingt waren, von der wir unsere gegenwärtige wirkliche Erfahrung abhängig denken. Damit dies aber verständlich sei, müssen wir behaupten können: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur wirklich, sofern ich mir vorstelle, dass ich sie von den gegenwärtigen Wahrnehmungen an in einer regressiven Reihe nach empirischen Gesetzen bestimmen könne (523). Dann aber müssen wir dem transscendentalen Object, obgleich es uns als die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen gänzlich unbekannt bleibt, dennoch „allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen, dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei" (522).

Damit aber ist die Forderung ausgesprochen, das Ursachsein der Dinge an sich als ein gesetzmässiges zu denken. Es fragt sich daher nur noch, wie dasselbe zu denken sei, damit der Gegensatz gegen die empirische Causalität gewahrt bleibe.

Die Beantwortung dieser Frage, die Kant auf Grund der Systematik seiner Kategorientafel in die Auflösung der dritten Antinomie verweist, geht wiederum von dem Doppelbegriffe des Gegenstandes der äusseren Sinne aus. Da den Erscheinungen, so lautet sein Schluss, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transscendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird (566 f.); d. i. man kann die Causalität dieses Wesens auf

zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt (566). Denn eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben, da die empirische Causalität, die zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine gesetzmässig mit ihr verknüpfte Ursache fordert, doch zugleich die Wirkung einer ihrem Vermögen nach intelligibelen Ursache sein kann (572). Nun muss eine jede wirkende Ursache eine gesetzmässige sein, d. i. einen Charakter haben, da sonst der Begriff der Ursache verloren gehen würde (567). Jeder Gegenstand der Sinne wird demnach einen doppelten Charakter haben, einen empirischen, durch den seine Handlungen als Erscheinungen mit anderen Erscheinungen als ihren empirischen Ursachen gesetzmässig verbunden sind, und einen intelligibelen, dadurch er die nichtsinnliche Ursache jener Handlungen ist. Der erste ist der Charakter des Gegenstandes in der Erscheinung, der zweite der Charakter des Dinges an sich (567). Der letztere intelligibele Charakter ist zunächst, wie schon angedeutet, negativ dadurch bestimmt, dass er, weil nicht Erscheinung, auch nicht sinnlich sein, also auch nicht unter irgend welchen Zeitbedingungen stehen kann, durch die ein Entstehen oder Vergehen gesetzt wird (568 f.). Seine Causalität ist daher, weil durch sie nichts geschieht, also auch keine Veränderung stattfindet, von aller Naturnothwendigkeit unabhängig, da diese nur in der Sinnenwelt angetroffen wird; sie ist also frei (569). Denn man würde von diesem Vermögen ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt (569). Freiheit im kosmologischen Verstande aber ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen (561). Die Freiheit ist daher die nichtsinnliche aber gesetzmässige Causalität der Dinge an sich. Weil aber der intelligibele Charakter nicht Erscheinung ist, so kann er nicht unmittelbar erkannt, d. i. wahrgenommen, sondern nur gedacht werden (568); jedoch eben weil der Gegenstand desselben sich in keiner Erfahrung bestimmt geben lässt (561), können wir von demselben „nichts als den allgemeinen Begriff haben“ (569). Er bleibt uns vielmehr wie auch das transscendentale Object selbst gänz-

lich unbekannt, „ausser so fern er durch den empirischen als sein sinnliches Zeichen angegeben wird“ (574). Denn da der intelligibele Charakter seiner Definition nach die Ursache des empirischen (574), der letztere also nur die Erscheinung des intelligibelen ist (569), und ein anderer intelligibeler Charakter einen anderen empirischen geben würde (584), so muss der intelligibele Charakter allerdings dem empirischen gemäss gedacht werden, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen (568).

Diese Ausführungen bedürfen keines Commentars. Sie beweisen aufs unzweideutigste, dass Kant in der transscendentalen Freiheit das Correlat für die empirische Causalität findet, dass ihm diese in kosmologischem Verstande nur die andere Seite der erscheinenden Causalität ist, wie das transscendentale Object selbst die andere Seite der Erscheinung. Wie das letztere als Ding überhaupt durch den reinen Verstand gedacht wird, so ist diese intelligibel. Mit dem Gegensatz zur Sinnlichkeit tritt also auch hier eine engere Beziehung zum Verstande zusammen. Diese Beziehung aber ist hier beschränkter als dort, weil lediglich die Kategorie der Causalität in Frage kommt. Dadurch aber spitzt sich zugleich der Gegensatz zu, weil die grössere Beschränktheit einen engeren Zusammenhang bedingt, der wiederum aufgehoben werden muss. Darum wird die Freiheit zur Idee, während das transscendentale Object bloss ein problematischer Begriff war, obgleich die Art der Beziehung der Freiheit zur Causalität keine andere ist als die des Dings zur Erscheinung. Nur die logische Möglichkeit der Freiheit wird auch hier behauptet (566, 572, 586). Die Wirklichkeit derselben kann gar nicht dargethan werden, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden kann, schliessen dürfen (586). Nicht einmal die reale Möglichkeit derselben lässt sich beweisen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität aus blossen Begriffen *a priori* die Möglichkeit erkennen können (586). Wir kommen auch hier bis an die Grenze der Erscheinungen, über dieselbe aber nicht hinaus (585). Es bedarf daher nur des Hinweises darauf, dass diese Merkmale genau dieselben sind wie die des problematischen Begriffs. Trotzdem wird die Freiheit „hier nur

als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der sinnlichen Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte schlechthin anzuheben denkt“ (586). Nur der oben angedeutete Grund kann daher diese Unterscheidung rechtfertigen, der übrigens dadurch noch unterstützt wird, dass Kant gezwungen ist, das transscendentale Object überhaupt nicht durch den Begriff des Unbedingten zu denken, weil dieser dem Noumenon Gott verbleiben muss.

Obgleich wir demnach in dieser Ausführung des allgemeinen Problems der Freiheit nur auf solche Variationen treffen, die durch die veränderten Beziehungen der Freiheit auf die Kategorien bedingt sind, so zeigt doch die specielle Anwendung, die Kant hier in ausgiebigem Masse von seinen Erörterungen macht, dass das Freiheitsproblem nicht bloss durch diese theoretischen Speculationen bedingt ist, sondern noch einen zweiten eigenartigen Inhalt hat. Kant behauptet nämlich, dass sich merkwürdiger Weise auf die transscendentale Idee der Freiheit der praktische Begriff derselben gründe, und dass jene in diesem das eigentliche Moment aller Schwierigkeiten ausmache (561). Das Sollen nämlich, das uns zu der Aufstellung praktischer Regeln führt, drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt; denn es bezeichnet eine mögliche Handlung, davon der Grund ein blosser Begriff ist. Daraus aber folgt, dass wir uns an unserer Vernunft eine Causalität vorstellen, durch die sich dieselbe mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen macht, der gemäss sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die sinnlich gar nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden (575 f.). Dieselbe ist daher, wie dies auch aus dem Begriffe der Zurechnung folgt, bei dem man in Gedanken hat, dass die Vernunft durch alle sinnlichen Bedingungen gar nicht afficirt werde (583), gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen (581). In Betreff ihrer Causalität findet demnach auch keine Zeitfolge statt; auf sie kann also die Kategorie der Causalität, welche die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden (581). Wir werden also sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen hat, so ist sie ein Vermögen, durch das die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfange (580). Damit aber ist die Möglichkeit gegeben, den kosmologischen Begriff der Freiheit hierher zu übertragen. Denn auch der

Mensch ist hiernach „sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden muss.“ Diese Vermögen aber sind Verstand und Vernunft; „vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden“ (575). Wir müssen also auch hier in Correlation zu unserem empirischen Charakter einen intelligibelen als logisch möglich annehmen (577, 581), der die empirischen Fragen gar nicht anficht, sondern bloss etwa das Denken im reinen Verstande betrifft. Denn obgleich „die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden“, so bleibt doch auch hier der empirische Charakter für die anthropologische Untersuchung der oberste Erklärungsgrund (574).

Was uns an diesen Erörterungen Kants für unseren Zweck am meisten interessirt, ist der Umstand, das durch dieselben das allgemeine kosmologische Problem hinsichtlich seiner Geltung für unser Erkennen nicht berührt wird. Denn nicht genug, dass dasselbe in der praktischen Frage als der eigentliche Grund ihrer Schwierigkeit unverändert wiederkehren soll, Kant behandelt beide Fragen überdies in einer nahezu auffälligen Vermischung, und schliesst seine ganze Untersuchung mit den Bemerkungen, denen gemäss die Freiheit zwar logisch möglich ist, weil sie den Bedingungen möglicher Erfahrung nicht widerspricht, aber weder reale Möglichkeit noch gar Wirklichkeit für sich in Anspruch nehmen kann.[1]

---

[1] Eine wunderliche Verschiebung erfahren diese Gedankenreihen in dem Abschnitte „vom letzten Zwecke der reinen Vernunft“, wo es für Kant nothwendig wird, die Frage nach der Willensfreiheit von den Problemen des Gottesbegriffs und des künftigen Lebens zu sondern (830 f.), dieselbe daher von der praktischen Vernunft ganz abzuweisen. Denn auch allen späteren Schriften Kants liegt die dort ausgesprochene Vorstellung, dass „wir die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natursachen erkennen, nämlich als eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“, vollkommen fern (man vgl. die späteren Ausführungen über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Trotzdem ist der Sinn dieser Abweisung auch hier nur der, dass die Frage nach der transscendentalen Freiheit, weil sie bloss das speculative Wissen betreffe, bei den praktischen Untersuchungen als gleichgiltig bei Seite gesetzt werden könne. Es han-



Weniger bedeutsam für unseren Zweck, aber sehr charakteristisch für den Ursprung dieser ganzen Lehre ist der sonderbare Umstand, dass hier das Verhältniss der intelligibelen Freiheit (und damit das des transscendentalen Objects) zu Sinnlichkeit und Verstand eine Umbildung erfährt, die nach dem Gedankeninhalt der Analytik nicht erwartet werden kann. Das zwar bleibt bestehen, dass die Freiheit trotz ihres Gegensatzes zur Kategorie der Causalität als intelligibel durch den Verstand (die Vernunft) gedacht wird, während sie zur Sinnlichkeit in contradictorischer Opposition sich befindet; aber der Verstand und die Vernunft werden hier selbst zu intelligibelen Vermögen, während sie dort die transscendentalen, apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung waren. Das *A-priori* wird also intelligibel, sofern es dem Verstande zukommt; für das *A-priori* der Sinnlichkeit dagegen bleibt kein Raum übrig. Trotz der äusseren Analogie zwischen dem *A-priori* des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs sind also innere Differenzen vorhanden, die für das Gebiet des Praktischen denn auch zu weit abliegenden Consequenzen führen; dieselben werden jedoch allein für die Ethik Kants wichtig, auf die wir erst später näher einzugehen haben.

Durch alle diese Ausführungen Kants über die Causalität der Dinge an sich nun wird bewiesen, dass er dieselben durch die Kategorien der Existenz und durch die Idee der Freiheit, die im Grunde nichts als die zeitlos gedachte Kategorie der Causalität ist, bestimmt denkt, indem er die für ihn selbstverständliche Voraussetzung wirkender Dinge mit der kritischen Consequenz der Deduction durch die Behauptung vereinigt, dass alle diese Bestimmung nur problematisch, d. i. logisch möglich, aber nie real erweisbar sei. Damit aber ist mehr behauptet, als wir bisher angedeutet haben. Denn die Dinge werden damit auch als viele gedacht, als real angenommen, als Substanzen gesetzt u. s. w., obgleich keine dieser Annahmen ausgesprochen wird. Offenbar nämlich führt der Zwang, sich jene intelligibele Freiheit irgend wie begreiflich zu machen, sofort auf diese Ansichten hin; können wir doch ein Ding immer nur als subsistirend denken. Nur die Unbestimmtheit, die Kant allen diesen metaphysischen Gedanken zu lassen gezwungen ist, hindert ihn, dies sich

---

delt sich also wol nur um einen gelegentlichen unglücklichen Ausdruck des unveränderten Gedankens, ähnlich wie beim Noumenon.

selbst direkt einzugestehen. Aber es ist von vorn herein klar, dass Kant jenen problematischen Zusammenhang der Dinge selbst ganz bestimmt in Gedanken haben musste, um auch nur so unbestimmt über ihn urtheilen zu können. Es ist ebenso klar, dass dieser Zusammenhang, weil er für Kants eigenes Bewusstsein kein theoretisch giltiger ist, und nie mit der Absicht ihn fest zu umgrenzen gedacht wird, in jene Gedankenassociationen eingehen musste, durch die Kant gewohnt war die Dinge zu denken, ehe er dazu kam, die Erkenntniss derselben aufzuheben. Diese Associationen waren ursprünglich monadologische gewesen; von den leibnizischen hatten sie sich jedoch früh dadurch unterschieden, dass an die Stelle der prästabilirten Harmonie eine physische Wechselwirkung gesetzt wurde,[1] deren Möglichkeit übrigens ähnlich wie die prästabilirte Harmonie einer Gottheit bedürfen sollte. Später, bei der Umwendung Kants von dem eklektischen Empirismus der Zeit zu der ersten Stufe seines Kriticismus, hatten diese Gedankenreihen eine mystische Wendung genommen, sofern die zu subjectiven Formen unserer Sinnlichkeit gewordenen Bedingungen aller Wechselwirkung in den Dingen selbst Correlate forderten, die Kant als die Allgegenwart und Ewigkeit der Gottheit bestimmte, damit ein einheitlicher Zusammenhang denkbar bleibe.

Es gehört nicht hierher, den Gedanken, die sich aus diesen Gesichtspunkten als der unausgesprochene, kaum bewusste Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft zwischen den Zeilen herauslesen lassen, eingehender nachzuspüren. Nur so viel sei erwähnt, dass jene letzte mystische Wendung, die Kant selbst mit der Lehre von Malebranche verglichen hat, hier zurücktritt, vermuthlich schon deshalb, weil sie ausgeführtere Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit und ihrem Verhältniss zur Welt voraussetzte, als Kant festgehalten hatte, vielleicht auch deshalb, weil schon die kritische Reaction von 1772 diese Annahmen am meisten betroffen hatte, da sie denselben am meisten entgegen war. Auch die monadologische Ansicht aber wird nur gelegentlich näher angedeutet, und auch da nur hypothetisch vorgetragen, theils um den geringen Werth dogmatischer Behauptungen von dem Wesen der Seele darzulegen (III, 594), theils um den dogmatischen Leugner aller bestimmten Ver-

[1] Man vergl. ERDMANN, *Martin Knutzen und seine Zeit.* Cap. III; VIII, S. 143 f.

nunfteinsicht von dem Wesen der Dinge zu der Erkenntniss zu bringen, dass er kein Recht habe, durch unsere Erfahrungsgesetze das Reich der Dinge selbst umspannt zu halten (806 f.).

Es ist kein Beweis gegen diese Auffassung, dass Kant an dieser letzten Stelle bemerkt, man dürfe nicht annehmen, dass derjenige, der solche hypothetische Gegenmittel (wie die spiritualistischen Annahmen) gegen die Anmassungen eines dreist verneinenden Gegners vorkehre, sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen wolle. Denn dieselbe nimmt nur an, was Kant selbst zugesteht, dass es sich hier um „reine Privatmeinungen handele, die nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Scrupel entbehrt werden können" (810); sie behauptet nur, dass die ethischen und religiösen Motive zu ihrer Annahme, die Kant andeutet, nicht die einzigen sind, dass vielmehr die eben besprochenen theoretischen Gründe die Grundlage bilden, von der aus jene nur die Richtung des eingeschlagenen oder festgehaltenen Weges bedingen.[1]

Es erübrigt uns demnach nur der Beweis, dass auch die allgemeine Inhaltsbestimmung des kritischen Gedankens durch die letzten Abschnitte des Werks keine Modification erfährt. Kant selbst hat uns denselben leicht gemacht. Denn es findet sich kaum eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse, die nicht ausdrücklich auf den Sinn jener Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch mögliche Erfahrung hinwiese, die ihn von dem Dogmatismus trennt und mit dem Skepticismus verbindet. So heisst es am Schlusse der Dialektik (670, 730): der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt, was wir schon in der transscendentalen Analytik bewiesen, dass nämlich alle Schlüsse, die uns über das Feld der möglichen Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sind. Aehnlich bemerkt er am Anfang der Methodenlehre, in der Elementarlehre habe er das Bauzeug zu dem Gebäude der reinen Erkenntniss überschlagen; es habe sich gezeigt, dass, ob man zwar einen Thurm im Sinne hatte, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureiche,

[1] Dass diese dogmatischen Hintergedanken nichts gegen die kritische Tendenz des Werks beweisen, bedarf wol keiner besonderen Ausführung; sie zeigen eben nur, von welchen metaphysischen Gesichtspunkten Kant ursprünglich ausgegangen war und am längsten bestimmt wurde.



das gerade geräumig und hoch genug sei, unsere Geschäfte auf der Ebene der Erfahrung zu übersehen (735). Den glücklichsten Ausdruck endlich findet der Gedanke bei Gelegenheit der Kritik der Psychologie. „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik“, so lesen wir hier, „kann von diesem dogmatischen Blendwerke befreien und alle unsere speculativen Ansprüche bloss auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken.“ Diese nämlich erreicht ihr Ziel „vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung, welche ihr *nihil ulterius* mit grösster Zuverlässigkeit an die herculischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben“ (III, 395).

Denn was wir bei den psychologischen Ideen ausgeführt haben, gilt auch von den übrigen: sie führen zu einem trüglichen Schein, sie werden bloss vernünftelnde Behauptungen, sobald ihre Bedeutung verkannt wird, d. i. sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden (435 f.). Nur wenn sie immanent gebraucht werden, d. i. sich bloss auf mögliche Erfahrung einschränken (383), sind sie zweckmässig und sogar unentbehrlich nothwendig, um den Verstand auf ein gewisses Ziel hinzurichten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, von dem zwar die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, da er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, der aber dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen (660). Die Idee der Seele gebietet uns, alle Bestimmungen derselben anzusehen, als ob sie in einem einzigen Subject vereinigt seien, alle Kräfte derselben zu denken, als ob sie von einer einzigen Grundkraft abzuleiten seien, allen Wechsel der Vorstellungen zu betrachten, als ob er zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens gehöre, alle Erscheinungen im Raume endlich als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden anzunehmen (710). Die kosmologischen Ideen fordern, in der Erklärung gegebener Erscheinungen, sei es in der Theilung, sei es in der Aufsuchung der Ursachen, so zu verfahren, als ob die Reihe an sich unendlich sei, bei Betrachtung der Vernunft als bestimmender Ursache dagegen

vorzugehen, als ob wir nicht ein Object der Sinne sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, das aus der Reihe der Erscheinungen herausgesetzt werden kann, und die Reihe der Zustände anzusehen, als ob sie durch eine intelligibele Ursache angefangen würde (713). Die theologische Idee endlich verlangt, alle Verknüpfung der Dinge so zu betrachten, als ob sie insgesammt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären (714). Die Ideen sind also nur gleichsam heuristische Fictionen, um dem Verstandesgebrauch im Felde der Erfahrung Zusammenhang aus einem Princip zu geben, d. i. ihn systematisch zu regeln. Ihre Gegenstände aber sind blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können (799, 645). Selbst die Gottesidee bildet keine Ausnahme, obgleich der Gegenstand derselben durch die moralischen Gesetze postulirt wird; denn dadurch ist das Dasein des höchsten Wesens nur praktisch postulirt (662). Für den speculativen Gebrauch der Vernunft bleibt dieselbe lediglich ein Ideal, das die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen objective Realität aber auf diesem Wege problematisch bleibt (669).

Jedoch die gegen den Dogmatismus gerichtete Grenzbestimmung der Vernunft bleibt nicht bloss unverändert gewahrt, sondern wird auch noch bestimmter auf den Skepticismus bezogen als in den ersten Abschnitten des Werks. Die Methode nämlich, die Kant zur Lösung des dialektischen Widerstreits der kosmologischen Behauptungen verwendet, wird von ihm selbst als eine skeptische bezeichnet, sofern sie die einander widerstreitenden Behauptungen zunächst in ihrer grössten Freiheit gegen einander auftreten lässt (535), und dann das Fundament ihrer Erkenntniss untersucht, um zu sehen, ob der Gegenstand des ganzen Streites nicht vielleicht ein blosses Blendwerk sei (451). Kant erklärt zwar hierbei ganz bestimmt, dass diese Methode vom Skepticismus gänzlich unterschieden sei, einem Grundsatze einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit, der die Grundlagen der Erkenntniss untergräbt, um wo möglich überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen (451, 535). Jedoch diese polemische Wendung beweist nichts dagegen, dass Kant auch hier sich mit dem Skepticismus verbündet sieht, denn der Unterschied bleibt auch hier rein methodologisch,

sofern die skeptische Methode auf Gewissheit geht, die bei der empirischen Grenzbestimmung des Skepticismus nicht erreicht werden kann (451). Kant betont daher den Gegensatz hier nur deshalb schärfer, weil er den Zusammenhang auch äusserlich bestimmter hervorkehrt.

Noch bei einer anderen Gelegenheit zeigt Kant die Verwandtschaft seines theoretischen Standpunktes mit dem Skepticismus. Die kosmologischen Behauptungen nämlich der Antithesen, dass die Welt nach Raum und Zeit unendlich sei, dass nichts Einfaches in derselben existire, dass keine Freiheit sei, sondern alles lediglich nach Naturgesetzen geschehe, dass endlich weder in noch ausser der Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen existire, diese alle lassen, wie Kant bemerkt, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime erkennen, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen vom Weltall selbst (493). Dieser reine Empirismus, wie Kant ihn nennt, bietet daher dem speculativen Interesse der Vernunft, so lange er keine andere Absicht hat, als den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, Vortheile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen kann (496, 498). Denn dann ist sein Grundsatz eine Maxime der Mässigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grösstmöglichen Erweiterung unseres Verstandes durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung; überdies aber werden uns dadurch intellectuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht genommen werden, sie werden nur nicht mehr mit dem Anspruch einer Vernunfteinsicht auftreten (498). Ein Beispiel dieses Standpunktes bietet vielleicht Epikur, dessen Empirismus consequenter war als der von Aristoteles und Locke (882, 499 Anm.). Ein Mangel aber haftet dieser Lehrmeinung an, selbst wenn sie in diesem echten philosophischen Geist speculativer Rückhaltung ausgeführt wird, dass sie nämlich das architektonische Interesse der Vernunft nicht befriedigt. Denn da sie nirgends ein Festes, einen Anfang einräumt, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntniss bei ihren Maximen gänzlich unmöglich (502).

Es ist nach dieser Darstellung überflüssig, noch besonders darzu-

thun, dass dieser reine Empirismus sowol nach dem Inhalt seiner Lehre als nach seiner Stellung zum Dogmatismus und Kriticismus dem Skepticismus analog ist. Er ist nichts anderes als der Skepticismus selbst, sofern bloss darauf gesehen wird, dass derselbe den Ursprung aller Vernunfterkenntniss aus der Erfahrung ableitet (882) und deshalb nirgends einen Schritt über das Feld der Erfahrung hinaus zulässt. So gross aber erscheint in Folge der Gleichartigkeit der Grenzbestimmung hier der Zusammenhang mit dem Kriticismus, dass der letztere, trotzdem er die Apriorität der Verstandeserkenntniss unangetastet lässt, als Epikureismus zu einer Art des Empirismus wird. Denn in der That kommen alle wesentlichen Merkmale dieses gleichsam problematischen Empirismus dem Standpunkte Kants ebenfalls zu (499 Anm.).

Dass ferner sowol die Stellung des transscendentalen Idealismus zu den kritischen Gedanken, die in der Kosmologie noch einmal entwickelt wird (518 f.), sowie die methodologische Beziehung desselben zu Dogmatismus und Skepticismus unverändert bleiben, bedarf keines Nachweises mehr. Ebenso wenig endlich widersprechen die Andeutungen einer praktischen Lösung der für die theoretische Vernunft stets problematischen Probleme den bisher ausgeführten Gedankenreihen. Denn die Grenzbestimmung der reinen Vernunft schliesst es nicht aus, dass die Endabsicht aller transscendentalen Speculation in den Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes liegt (826). Sie behauptet nur, dass diese Cardinalsätze uns zum Wissen unerreichbar, und überdies für dieses von nur sehr geringem Nutzen sind (826 f.). Dass auf dem einzigen noch übrig bleibenden Wege, dem nämlich des praktischen Vernunftgebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sei, und dass ihre Wichtigkeit eigentlich nur das Praktische angehe, bestreitet sie nicht (824, 827).

Der grösste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft bleibt also wirklich nur negativ; sie dient nur als Disciplin zur Grenzbestimmung, nicht als Organon zur Erweiterung der reinen Vernunft. Anstatt Wahrheit zu entdecken hat sie nur das stille Verdienst, Irrthümer zu verhüten (739, 823 u. a.).

ZWEITES CAPITEL.

Erste Aufnahme der Kritik der reinen Vernunft; die Fortbildung der Lehre in den Prolegomena.

Vergleichen wir die vorstehende Wiedergabe des allgemeinen Inhaltes der Kritik der reinen Vernunft mit der im ersten Capitel ausgeführten Schilderung der Zeitphilosophie, so wird die erste Aufnahme, die dem Werke zu Theil wurde, wol begreiflich. Dasselbe erregte, um so mehr, als man von Kants Vorhaben vielfach wusste, und in den philosophischen Kreisen Berlins, der eigentlichen Blüthestätte der Popularphilosophie, sogar näher über den Inhalt desselben orientirt war,[1] von Anfang an nicht geringes Aufsehen. Zunächst jedoch fast ausschliesslich auf Kosten des Autors. Die grosse Menge der Fachgenossen, gewohnt, wie überall die Mehrzahl, mit ihrem Urtheil schnell fertig zu sein und nur das gutzuheissen, was sich von dem vorhandenen Stand der Forschung wenig entfernt, war schon nach flüchtiger Lectüre abgestossen. Das Urtheil des Göttinger Eklektikers Feder, der selbst ein Musterbild ist des oberflächlichen und anmassenden Eklekticismus der Zeit, ist charakteristisch für diese alle. Er legte das Buch nach kurzem Durchblättern „als ein dem Genius der Zeit gar nicht angemessenes“ bei Seite; denn er begriff, wie er naiv selbst gesteht, weder, „weshalb die Schulmetaphysik (die ihm längst überwunden schien) noch mit solcher Heftigkeit angegriffen werde, noch wozu ein solcher scholastischer Apparat in dieser Zeit zum Dienste der Philosophie nöthig erachtet werden möchte.“[2] Jedoch

[1] Man vgl. B. Erdmann, Kants *Prolegomena* Einleitung, S. VI f.
[2] A. a. O. S. XIII f.

auch die geringere Zahl derer, die weniger schnell urtheilten und nicht so leicht absprachen, selbst Ungewohntes und Schwieriges durchzudenken verstanden, war nicht befriedigt. Sie erkannten zwar ohne Ausnahme vielleicht bereitwillig an, dass hier eine sehr hervorragende Leistung geboten worden sei, aber sie fanden entweder wie Jacobi in dem Werk unversöhnliche Widersprüche, oder wie Tetens eine grössere Abhängigkeit von den Forschungen der Zeit, speziell ihren eigenen, als Kant zugestanden hatte, oder wie Mendelssohn ein unzulässiges skeptisches Hinausgehen über die aller Speculation durch den gesunden Menschenverstand gezogenen Grenzen.[1]

Auch Kants specielle Schüler aus früherer Zeit hatten Anderes, wenn auch vielleicht nicht Grösseres erwartet. Am meisten überrascht und deshalb wol schon damals am wenigsten befriedigt war offenbar Herder, der Kant zu einer Zeit kennen gelernt hatte, als derselbe jene Wendung vom Dogmatismus zum Empirismus durchmachte, die ihn bis gegen das Ende der sechziger Jahre gefangen hielt. Am besten orientirt, daher vermuthlich auch am meisten zufrieden gestellt war, abgesehen von v. Hippel, wol Kraus, obgleich auch dieser niemals ein Anhänger Kants im engeren Sinne gewesen ist. Selbst Marcus Herz, bekannter als Gatte seiner Frau denn als treuer Schüler Kants, mochte nach dem, was er 1771 über Kants Dissertation geschrieben hatte, nicht vorausgesehen haben, dass Kant sich so weit von sich selbst entfernt habe. Trotz der Andeutungen Kants in seinen spärlichen Briefen, sowie der überdies schwerlich ausführlichen Mittheilungen von Kraus während des Aufenthaltes desselben in Berlin im Winter 1778/79, selbst trotz der Einsicht in die kümmerlichen Manuscripte, die ihm auf seine Bitten von Kant zum Behuf seiner populären Vorlesungen in dieser Zeit zugestellt wurden,[2] mochte er Kants Beschränkung aller Verstandes- und Vernunfterkenntniss auf mögliche Erfahrung bisher dogmatischer aufgefasst haben, als sie gemeint war. Interpretirte er doch alle diese Nachrichten von jenem Standpunkte der Dissertation aus, den Kant seit

[1] Die Rechtfertigung der obigen Urtheile über Jacobi und Mendelssohn folgt aus dem Späteren. Der Eindruck auf Tetens ist aus dem Verhältniss von Kant zu Tetens, sowie aus einer gelegentlichen Aeusserung Feders (*Mein Leben* S. 108) geschlossen.

[2] Man vgl. Kants *Werke*, Bd. VIII, von den Briefen an Herz Nr. 9, 10, 19, 11, 12, und Schlichtegroll, *Nekrolog der Deutschen* 1805. Bd. III, S. 27 f.

1772[1] verlassen hatte. Vielleicht der eifrigste Leser und sicher der erste Kritiker des neuen Werks war Hamann, dem der Verleger auf seinen Wunsch schon die Correcturbogen gesandt hatte. Noch vor dem vollständigen Erscheinen des Werkes hatte er eine Recension „en gros“ fertig, die übrigens nachdem sie mehrfach umgearbeitet war, erst lange nach Hamanns Tode von Rink gegen Herder herausgegeben wurde. Wenngleich er die Bedeutung des Werks, die er nicht vorhergesehen hatte, bald anerkannte, so war er doch durch die Ergebnisse von vornherein nicht zufrieden gestellt. Aus den gelegentlichen Gesprächen, in die Kant mit ihm über sein neues Werk einging, konnte dieser entnehmen, dass Hamann zwar mit seiner Kritik der dogmatischen Metaphysik einverstanden sei, und ihn in dieser Hinsicht für einen ebenbürtigen Nachfolger Humes halte — Hamann nannte ihn den preussischen Hume —, dass er seine transscendentale Theologie jedoch zu mystisch, seine ganze Lehre aber, da sie die Bedeutung des Glaubens für die theoretische Speculation übersehe, nicht religiös genug finde.[2]

Das Aufsehen, das die Kritik der reinen Vernunft hiernach seit ihrem Erscheinen machte, war jedoch nichts weniger als ein literarischer Tageserfolg. Schon aus allgemeinen Ueberlegungen ist dies selbstverständlich. Denn um einen solchen auf speculativ philosophischem Gebiete zu erringen, darf man nicht ein Epoche machendes Werk schreiben. Von der Richtigkeit unbemerkter Thatsachen kann man leicht überzeugen; für die Wahrheit eines neuen Gedankens wird man stets nur schwer Anhänger finden. Denn in jener Hinsicht macht uns die Erfahrung bald zu Skeptikern, in dieser der Glaube und die Eigenliebe jederzeit orthodox. Ist es doch charakteristisch, dass die Sicherheit der Ueberzeugung in allen metaphysischen (religiösen) Fragen, wo der Gegensatz der Ansichten stets der grösste gewesen ist, am wenigsten leicht erschüttert werden kann. Kant aber hatte überdies alles vermieden, was sein Werk einem grösseren Leserkreis hätte zugänglich machen können. „Selbst wenn ich auch wie Hume alle Verschönerungen in meiner Gewalt hätte . . .,“ schrieb er um die Zeit der Ausarbeitung desselben,[3] — „würde ich die Schulmethode der freien Bewegung des Geistes

[1] Kants *Prolegomena*, Einl. des Herausg. S. XCf.

[2] A. a. O. S. XVIIf.

[3] Diese Bemerkungen sind in den Dorpater Manuscripten enthalten.

und des Witzes vorgezogen haben; denn es liegt mir viel daran, keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle ich den Leser einnehmen und überreden, sondern damit ich entweder gar keinen Beitritt von ihm oder bloss durch die Stärke der Einsicht zu erwarten hätte.“ Man darf sogar behaupten, Kant habe zu wenig dazu gethan, dem Leser das Verständniss seiner Gedanken zu erleichtern. Er hatte sich zwar, ehe er an die Niederschrift seiner Arbeit ging, über die Grundsätze der Popularität in der Philosophie eingehender orientirt,[1] aber er war nachher nicht in die Lage gekommen, von denselben selbst Gebrauch zu machen. Denn wenn er auch in dem ersten Entwurf seines Werks auf die Bedürfnisse der anschaulichen Deutlichkeit Rücksicht genommen hatte (I, XII), so unterliess er es bei der späteren Ausführung doch, denselben zu genügen, theils weil er fürchtete, seine Arbeit zu umfangreich zu machen, besonders aber, weil er sich entschloss, „das Product des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren gleichsam in einem Fluge niederzuschreiben“, um nicht in Gefahr zu gerathen, dass es ganz unterbliebe.[2] Denn diese Eile — die Arbeit kam in vier bis fünf Monaten zu Stande — zwang ihn, seine Aufmerksamkeit so ausschliesslich auf den Inhalt zu concentriren, dass die Rücksicht auf den Leser mehr als billig zurücktrat.[3] Selbst aber, wenn diese besonderen Gründe nicht wirksam ge-

---

[1] Kants *Werke*, Bd. VIII. S. 721. Der Brief stammt aus der oben angedeuteten Zeit.

[2] A. a. O. S. 682.

[3] Es ist gegenüber manchen irrigen Vorstellungen nicht überflüssig, über Zeit und Art der Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft einiges anzumerken. Kant hat, wie sein Briefwechsel beweist und Borowski (etwas ungenau) überliefert, von seinen grösseren Werken stets das fertige Manuscript dem Verleger übergeben. Sehr wahrscheinlich ist es deshalb, dass er die Verhandlungen mit Hartknoch über den Verlag der Kritik der reinen Vernunft erst eröffnete, als er seine Niederschrift nahezu beendet hatte. Da nun solche Verhandlungen mit Hartung (Kraus bei Reicke,, *Kantiana* S. 21 Anm. 53), Kanter und Hartknoch nach den Briefen Hamanns (*Werke*, Bd. VI S. 160) spätestens um die Mitte September 1780 begonnen hatten, so ist zu schliessen, dass Kant mit seiner Ausarbeitung nicht viel nach diesem Termin, vielleicht sogar schon kurz vor demselben fertig war. Dies wird durch den Fortschritt des Drucks bestätigt. Denn Hamann erhielt Anfang April die ersten dreissig, einen Monat später weitere achtzehn Aushängebogen, die durch Speners Vermittlung in Halle gedruckt wurden (Kants *Werke*, VIII 710). Daraus aber ergiebt sich nach einfachem Ueberschlag der Beginn des Drucks auf Anfang Januar 1781, was sowol mit den Aeusserungen Hamanns über den Abschluss der Verlagsverhandlungen (*Werke* VI S. 171) als auch mit der Bemerkung Kants über den verspäteten

wesen wären, würde die Darstellung schwerlich sehr viel gewonnen haben. Kant hat zwar gewiss zu viel behauptet, wenn er sich kurze Zeit darauf die Fähigkeit lichtvoll zu schreiben überhaupt absprach, da seine vorkritischen Schriften das Gegentheil beweisen; und auch bei dem Urtheil, dass er sich zu alt fühle, um einem weitläufigen Werk mit ununterbrochener Anstrengung zugleich Vollständigkeit und Rundung, Glätte und leichte Beweglichkeit zu geben, mag die Erinnerung an die mühsame Ausarbeitung mitgewirkt haben.[1] Unverkennbar aber ist, dass er während der langsamen gedanklichen Ausarbeitung seines Systems sich des Schreibens für andere viel zu sehr entwöhnt, ja selbst den

Beginn des Drucks (I, XV) zusammenstimmt. Dass die Widmung erst vom 21. März 1781 datirt ist, beweist nichts dagegen; denn jedenfalls war der Druck um diese Zeit bereits zur grösseren Hälfte vollendet, und auch das Manuscript von Bogen 31—48 musste schon längere Zeit in den Händen des Druckers sein. Setzen wir demnach die Mitte September als Endtermin für die Niederschrift fest, was aus inneren Gründen eher etwas zu spät als etwas zu früh ist (*Proleg.* Einleitung S. VI. Anm.), so folgt aus dem Obigen, dass Kant sein Werk von Mai bis September ausarbeitete. Die Bemerkung Kants, dass dasselbe das Product eines Nachdenkens von zwölf Jahren sei, ist demnach nicht ganz streng richtig; er rechnete vermuthlich kurz von 1769 (Ende) bis 1781. Was ferner die Art der Ausarbeitung betrifft, so sehe ich keinen Grund, an Kants Aussage zu zweifeln. Fertige Manuscripte kann man nicht zusammenstellen, wenn man so lange an einem Werk arbeitet. Es widerspricht dies auch sowol dem, was wir von Kants Arbeitsgewohnheiten wissen (z. B. 862 f.), wie dem, was Kant in seinen Briefen an Herz von „beinahe fertigen Arbeiten" (1773), „unausgefertigten Materien" (1776), „noch auszufertigenden Arbeiten" (1777) selbst andeutet. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, dass Kant die Materialien für seine Niederschrift im ganzen fast vollständig besass. Die Aesthetik ist im ersten Entwurf, der 1778 begonnen zu sein scheint, und wol nur noch die Analytik umfassen sollte (Kants *Werke,* VIII 704 f.), vielleicht schon Ende 1778 fertig gewesen. Aber auch hier hat Kant seinen ersten Entwurf verlassen, wenngleich er hier von demselben vermuthlich am meisten abhängig geblieben ist, denn hier findet sich mehr anschauliche Deutlichkeit als sonst irgendwo in dem Werk. Am meisten unabhängig von früheren Aufzeichnungen ausgearbeitet scheinen mir die Deduction und die Einleitungen zur Analytik und Dialektik, die erstere, weil sie am wenigsten abgeschlossen ist, die letzteren, weil sie das meiste architektonische Schnörkelwerk enthalten, das mit dem Grundgedanken nur lose zusammenhängt. Die meisten Materialien lagen vermuthlich für die Antinomienlehre und die Kritik der transscendentalen Theologie vor. Ganz frei vielleicht von solchen ist die Methodenlehre niedergeschrieben, da sie zu den klarsten und flüssigsten Theilen des Werks gehört. Sehr spät, vielleicht zuletzt ausgearbeitet ist wol der Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (vgl. S. 37, Anm. 1. dieser Schrift.)

[1] Kants *Werke*, a. a. O. S. 681 und *Prolegomena*, Einleitung des Herausg. S. IX.

Massstab für die Verständlichkeit seiner Gedanken allmählich verloren hatte.

So wird es erklärlich, dass Kant selbst von vorn herein nur einen geringen äusseren Erfolg erwartete, und dass die Wirklichkeit seine Besorgnisse anfangs nicht bloss bestätigte, sondern selbst übertraf. Darüber zwar, dass der buchhändlerische Absatz in den ersten Monaten ein unverhältnissmässig geringer war, mochte er sich, wenn er es überhaupt erfuhr, bald beruhigen; er empfand es jedoch als eine bittere Kränkung, als er von allen Seiten Klagen hörte, dass sein Werk überaus dunkel, ja kaum verständlich sei. Da jedoch selbst so hervorragende Köpfe wie Hamann keine Ausnahme bildeten, musste er sich bald eingestehen, dass er selbst nicht ohne Schuld sei.[1] Dazu kam vielleicht schon früher der Umstand, dass er nicht mit allen Theilen des Werks zufrieden war. Denn schon in der Vorrede finden sich Andeutungen, dass ihm seine Argumentation in der transscendentalen Deduction der Kategorien nicht genügte. Das oben (24 f.) schon berührte Zugeständniss nämlich, dass die subjective Seite dieser Deduction etwas einer Hypothese ähnliches an sich habe, und so den Schein erwecke, als ob er sich hier trotz des transscendentalen Charakters seiner Untersuchung erlaube zu meinen, kann nur als ein Ausdruck solcher Unzufriedenheit verstanden werden, um so mehr, als Kant sich nichts weniger als volle Ueberzeugungskraft von derselben verspricht (I, X).[2] Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese beiden Umstände, jene Klagen über Dunkelheit und dieses Bewusstsein eines Mangels in der für seinen Zweck wichtigsten Untersuchung des Werks es waren, die Kant dazu geführt haben, eine populäre Darstellung des Inhalts seiner Ansichten zu planen, ehe er noch irgend ein öffentliches Urtheil über sein Werk gelesen hatte, ja ehe ein solches überhaupt erscheinen konnte. Denn schon im Anfang August 1781 wird dieser Plan von ihm gefasst, und bald darauf wissen wir ihn an der Ausführung desselben thätig. Möglich ist allerdings auch, dass zu den beiden genannten Motiven noch ein drittes hinzugetreten war; wahrscheinlich ist jedenfalls, dass dasselbe sehr bald mit jenen sich associirte. Denn als Kant die Niederschrift

---

[1] Man vgl. zu dieser ganzen Darstellung das Nähere in der eben citirten Einleitung, S. VIII f.

[2] Man vgl. *Prolegomena*, Einl. S. XXXII f.

seines Werks kaum beendet hatte, wurde er durch Hamann, der ihm seine Uebersetzung von Humes *Dialogues concerning natural religion* zur Durchsicht übergab, auf das Studium dieser Schrift hingeführt, und sehr lebhaft durch dasselbe angeregt. Danach ist zu vermuthen, dass der Auszug, der bis Januar 1782 bereits grösstentheils vollendet war, eine populäre Darstellung der Kritik der reinen Vernunft enthalten sollte, die vielleicht nur in der Kritik der transscendentalen Theologie durch eine intensivere polemische Bezugnahme auf Hume eine etwas andere Färbung gewann.[1]

Kant kam jedoch nicht dazu, das Werkchen diesem Plane gemäss zu Ende zu führen. Bisher nämlich hatte die Kritik der reinen Vernunft, so gross das Aufsehen war, das sie in fachgenössischen Kreisen von Anfang an erregt hatte, noch keine öffentliche Besprechung erfahren. Der Gegensatz des Gebotenen gegen die herrschenden Ansichten war offenbar so gross, und die Form der Darstellung machte das Verständniss so schwierig, dass niemand den Muth fühlte, seiner Auffassung öffentlich Ausdruck zu geben. Diejenigen, die sich zunächst dazu berufen wissen mochten, fanden keinen Anlass anzuerkennen, wo sie nicht zustimmen konnten; sie fanden noch weniger Grund zu tadeln, so lange sie nicht sicher waren, richtig verstanden zu haben. Für die grosse Masse derer aber, die gewohnheits- oder berufsmässig recensiren, war das Werk ein Buch mit sieben Siegeln. So wartete jeder, bis er an der Auffassung anderer einen Massstab für die eigene gewonnen hatte. Endlich, am 18. Januar 1782 brachten die Göttinger gelehrten Anzeigen eine relativ ausführliche Anzeige vom Standpunkt des herrschenden Eklekticismus aus, die von Garve verfasst, von Feder aber mit dem ganzen Uebermuth selbstgewisser Mittelmässigkeit nicht bloss auf etwa ein Fünftel ihres Umfangs verkürzt, sondern auch durch allerhand historische und polemische Bemerkungen über die Kategorientafel sowie über Kants Verhältniss zu Leibniz, Berkeley und Hume verstümmelt worden war.[2] Die Recension beweist, sehen wir ab von ihrer eklen Entstehungsweise, wie wenig die Zeitphilosophie im Stande war, das Werk zu verstehen, geschweige denn zu würdigen. Von dem Haupttheil des Ganzen, auf

[1] Auch zu dieser Darstellung vergl. man die eben citirte Einleitung S. IXf.

[2] Das Nähere über den Ursprung der Recension a. a. O. S. XIf.

den Kant so ausführlich und eindringend hingewiesen hatte, von der Deduction der Kategorien, findet sich in derselben nicht einmal der Name erwähnt; ebenso wenig wird der kritische Grundgedanke überhaupt auch nur mit einem Wort berührt. Offenbar wusste Garve mit diesen Ausführungen gar nichts anzufangen; und jeder andere seiner Gesinnungsgenossen wäre in der gleichen Lage gewesen. Denn das Resultat derselben, dass wir nirgends über das Gebiet möglicher Erfahrung hinausgelangen können, hielt man allgemein für selbstverständlich, so wenig man im besonderen Anstand nahm, über das Wesen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nach Wolff und Locke zu philosophiren. Den Beweisgang aber, den Kant für seine Grenzbestimmung gebrauchte, verstand man geradezu nicht, denn man interpretirte denselben so, als ob es sich um eine der gewohnten psychologischen Analysen handle. In dem Masse aber, als der kritische Gedanke demnach für das Bewusstsein dieser ersten Beurtheiler zurückgedrängt wurde, musste der transscendentale Idealismus, den Kant selbst zur Bezeichnung seines Systems, wenn auch lediglich mit Beziehung auf die Aesthetik gebraucht hatte, als der Schwerpunkt desselben erscheinen. Denn diese Verschiebung war dadurch gegeben, dass der Inhalt dieses Idealismus schon an sich dem Zeitbewusstsein als der fremdartigste Gedanke des ganzen Werks erscheinen musste, und zu einer offenbaren Paradoxie wurde, sobald man in denselben auch die Consequenzen der Analytik hineindachte, so dass ein Idealismus vorhanden schien, der über den Berkeleys noch weit hinausging. Dieses Missverständniss nun liegt der Recension in der That zu Grunde. Dieselbe nämlich beginnt mit den Worten: „Dieses Werk . . . ist ein System des höheren oder . . . transscendentellen Idealismus, eines Idealismus, der Geist und Materie gleicher Weise umfasst, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt und alle Objecte aus Erscheinungen dadurch entstehen lässt, dass sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft. . . . Die Ursache dieser Vorstellungen ist uns unbekannt und unerkennbar.“ Aehnlich heisst es bei Erwähnung von Kants Kritik der rationalen Psychologie: „So wäre denn der gemeine oder . . . empirische Idealismus entkräftet, nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Ueberzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben sollte.“ Denselben Gedanken wiederholt der Schluss; und aus-

drücklich wird der Mittheilung des Ergebnisses der Aesthetik durch Feder in Klammer beigefügt, dass Berkeley seinen Idealismus auf dieselbe Weise begründe.

Es ist begreiflich, dass Kant über diese Anzeige, selbst wenn er über den vornehmen Ton hinwegsah, in dem er behandelt wurde, mit Recht empört war. Die ganze Auffassung musste er zunächst für ein unverzeihliches Missverständniss oberflächlichster Lectüre ansehen; denn es konnte ihm nur unbegreiflich erscheinen, wie man ihn mit Berkeley vergleichen könne, mit dem er bei der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung wirkender Dinge nach seiner Auffassung gar nichts gemein hatte als etwa den Namen des Idealismus. Dennoch verfehlte dieselbe nicht, einen sehr lebhaften Eindruck auf ihn zu machen. Schon deshalb, weil er auf die ersten Zeichen der Aufnahme seines Buchs nicht wenig gespannt war; zugleich aber auch deshalb, weil er hier eine höchst unerfreuliche Bestätigung der Klagen fand, die ihm vorher bereits über die Dunkelheit seines Buchs bekannt geworden waren; endlich aber, und darin liegt wol der hinreichendste Erklärungsgrund, auch deshalb, weil er sich gestehen musste, dass dieses Missverständniss durch seine eigene Schuld möglich geworden war. Er hatte zwar den transscendentalen Idealismus lediglich auf das Resultat seiner Aesthetik bezogen, aber er hatte ihn doch in eine solche Stellung zu den übrigen Ergebnissen seines Werks gebracht, dass es bei der Selbstverständlichkeit der kritischen Lösung für das Zeitbewusstsein und der Fremdartigkeit des idealistischen Gedankens für dasselbe selbst den Besten vielleicht unmöglich geworden war, sofort eine richtige Auffassung zu gewinnen. Mehr jedoch als ein Missverständniss hätte er selbst dann nicht in dieser Interpretation sehen können, wenn ihm diese Selbstverschuldung bestimmter noch als in Form einer gelegentlichen Erklärung für die Flüchtigkeit des Recensenten bewusst geworden wäre. Seine eigenen, in so langer Arbeit erworbenen Gedanken blieben zunächst schon deshalb unverändert, weil die Recension gar keine fassbare allgemeine Polemik enthielt.

Dennoch war der Eindruck der Recension auf Kant so gross, dass er ihn zu dem Entschluss führte, seinen Plan eines erläuternden Auszugs aus der Kritik zu erweitern, dem bisher Niedergeschriebenen historische und kritische Zusätze anzufügen, die den Zweck hatten, den eigentlichen Sinn seiner Untersuchung gegenüber dem Missverständniss der

idealistischen Interpretation zu sichern, und das noch Niederzuschreibende ebenfalls theils mittelbar theils unmittelbar gegen diese Auffassung zu beziehen. Zugleich aber hatte dadurch sowol die Polemik Hamanns, die Kant in einen falschen Zusammenhang mit Hume brachte, als auch der Gegensatz von Humes religiösem Standpunkt zu seinem eigenen, der in ihm durch die Lectüre der Dialoge lebendig geworden war, eine grössere Bedeutung gewonnen. Die erstere trat daher hier direct mit dem Motiv, das die Recension gegeben hatte, zusammen, die letztere aber gewann wenigstens, falls sie schon für den Auszug wirksam geworden war, hier grössere Kraft. So entstanden im Laufe des Jahres 1782 die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können."[1] Der ursprüngliche Bestandtheil dieser Schrift enthält lediglich eine methodisch veränderte Wiedergabe der Kritik der reinen Vernunft. An die Stelle des mehr synthetischen Beweisganges des Hauptwerks ist in der Einleitung, der Aesthetik und der Deduction der Analytik, also den grundlegenden Abschnitten des Werks eine rein analytische Argumentation getreten. Nur die Ausführung der Deduction zeigt ausserdem eingreifendere Veränderungen, denen man überall ansieht, dass sie dem Bestreben entsprungen sind, die Mängel der früheren Darstellung zu verbessern. An die Stelle der Entwicklung der Synthesis von der Apprehension des sinnlichen Mannigfaltigen bis zur Einheit der Apperception tritt hier der Gegensatz von zufälligen Wahrnehmungs- und allgemeingiltigen Erfahrungsurtheilen, die durch die Subsumtion der ersteren unter die Kategorien bedingt sind. Ueber die Grenzen einer immanenten Klärung der Gedanken aber gehen auch diese Veränderungen nicht hinaus.

Zu einem anderen Resultat führt jedoch die Untersuchung der historischen und kritischen Zusätze, sofern sie den Inhalt und die Stellung des transscendentalen Idealismus sowie die Consequenzen betreffen, die sich hieraus für das Ich an sich ergeben. Soweit sie dagegen in Folge des Missverständnisses der Recension auf den eigentlichen Hauptzweck der Kritik, auf die Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch mögliche Erfahrung hinweisen, entsprechen sie durchaus den Darlegungen, die

---

[1] Zu diesen ganzen Ausführungen findet sich die eingehendere Begründung in der mehrfach citirten Einleitung in die Prolegomenen.

wir oben gegeben haben. Hier wie in der Kritik bleibt die Erörterung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse *a priori* die eigentliche Aufgabe, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, worauf deshalb alle diese Untersuchungen ganz und gar hinauslaufen (Pr. 211). Das Ergebniss der Analytik wird deshalb hier wie dort in den Satz zusammengefasst, dass alle synthetischen Grundsätze *a priori* nichts weiter als Principien einer möglichen Erfahrung sind, und wir deshalb mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrung nie hinauskommen können (Pr. 102, 103, 163). „Das Resultat der ganzen Kritik“ ist also nach wie vor die Lehre, „dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“ (Pr. 182). Kant erklärt deshalb, sein Platz sei „das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transscendental bedeute nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern etwas, was zwar vor ihr *a priori* vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen“ (Pr. 204 Anm.). Aus der polemischen Wendung, die der grössere Theil dieser Ausführungen nimmt, folgt sogar, dass der Gegensatz gegen den Dogmatismus und der Zusammenhang mit dem Skepticismus hier noch viel bestimmter kenntlich wird als dort. Besonders der letztere wird auf das nachdrücklichste von Kant betont, und gewinnt zugleich durch die persönliche Wendung, die Kant seinen Ausführungen giebt, eine ungleich intensivere Färbung.[1] Selbst die allgemeine Beziehung des transscendentalen Idealismus auf den kritischen Hauptgedanken bleibt dieselbe. Kant giebt dem unberufenen Recensenten zu, dass allerdings ein Idealismus durch sein ganzes System hindurchgehe, aber er betont auch hier, was wir früher schon aus der Kritik der reinen Vernunft selbst folgern durften, dass dieser Idealismus bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmache (Pr. 205). Denn derselbe diene lediglich dazu, die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, er sei also nur als das einzige Mittel, jene kritische Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff auf-

[1] Ueber die historischen Beziehungen Kants zu Hume, die das sachliche Verhältniss der Kritik zu Dogmatismus u. Skepticismus noch weiter begründen a. a. O. S. LXXIX—XCVIII.

genommen worden (Pr. 207 Anm., 211). Der Grundsatz, der denselben durchgängig regiere und bestimme, sei also der kritische: „alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (205).

Trotz dieser Gleichartigkeit aber in der Stellung des transscendentalen Idealismus zu dem kritischen Hauptzweck ist sowol der Inhalt desselben als auch sein polemisches Gegenstück sowie endlich seine Stellung zu dem Problem der Deduction im engeren Sinne in Folge des Eindruckes der Recension nicht derselbe geblieben. Als den eigentlichen Idealismus hatte die Kritik, wie wir wissen, den empirischen oder skeptischen Idealismus des Descartes gefasst, demzufolge die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werde. Hier dagegen erfahren wir, dass dieser empirische Idealismus nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesius' Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte (Pr. 70). Der eigentliche Idealismus in recipirter Bedeutung sei vielmehr derjenige, der die Existenz der Sachen, d. i. der Dinge selbst zu bezweifeln oder zu leugnen unternehme (Pr. 63, 70, 206). Der Grundsatz dieses ächten Idealismus, als dessen Vertreter uns die Eleaten, Plato und Berkeley genannt werden (Pr. 205, 207), sei daher: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit"; derselbe habe also jederzeit eine schwärmerische Absicht, und könne auch keine andere haben (205, 207 Anm.). Ein besonderes Beispiel dafür bietet der mystische oder schwärmerische Idealismus Berkeleys; denn dieser behauptet, dass es keine anderen als denkende Wesen giebt, dass die übrigen Dinge daher, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen sind, denen kein ausserhalb ihrer befindlicher Gegenstand correspondirt (Pr. 70, 71).

Hieraus geht hervor, dass das Problem des eigentlichen Idealismus für Kant in den Prolegomenen in der That nicht mehr dasselbe ist, wie in der Kritik der reinen Vernunft. Dort bezog es sich auf die zweifelhafte Existenz der zu selbständigen Dingen hypostasirten Erscheinungen; hier geht es auf die Leugnung (wol auch Bezweiflung) der Existenz

der Dinge an sich. Das Problem ist also von der empirischen Seite des Gegenstandes der Sinne übergegangen auf die transscendentale Seite desselben. Nicht einmal der dogmatische Idealismus, der in der Kritik der reinen Vernunft gelegentlich erwähnt wird, ist mit diesem neuen Begriff streng genommen identisch. Denn seine Leugnung der Materie bezieht sich ebenfalls lediglich auf mögliche Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich. Ein Correlat des jetzigen eigentlichen Idealismus findet sich in dem Hauptwerk zwar ebenfalls, aber es ist nicht wenig charakteristisch, dass dieses daselbst in einem ganz anderen Zusammenhang gedacht wird, und überdies den Begriff gerade in denjenigen Merkmalen nicht deckt, welche das Wesen des eigentlichen Idealismus im engeren Sinne ausmachen. Im Gegensatz nämlich gegen den Sensualismus Epikurs, den Kant bei Gelegenheit der Antinomien als einen Ausdruck seines eigenen Standpunktes charakterisirt, bezeichnet er dort als Intellectualismus die Lehrmeinung, wonach in den Sinnen nichts als lauter Schein und nur in dem Verstande die Erkenntniss des Wahren sei, dass daher die wahren Gegenstände bloss intelligibel seien und nur durch intellectuelle Anschauung erkannt würden (881). Mit dem positiven Inhalt des eigentlichen Idealismus der Prolegomenen ist demnach der Intellectualismus der ersten Auflage der Kritik in der That identisch. Aber das Merkmal, das für den letzteren gar nicht in Betracht kommt, die Leugnung nämlich der Dinge an sich, ist für den ersteren trotz des negativen Charakters desselben das eigentlich Bestimmende. Der Uebergang des Problems von den Erscheinungen auf die Dinge wird also durch keine dieser Analogien gemildert.

Dass dieser Wechsel des Gesichtspunktes auch den Begriff des transscendentalen Idealismus afficiren muss, ist daraus klar, dass derselbe hier ebenso das Gegenstück zu dem eigentlichen Idealismus bildet, wie er dort das Correlat des empirischen war. Nur wird der Gegensatz hier noch stärker betont als dort. Denn der empirische Idealismus galt der Kritik immerhin als ein Wolthäter der menschlichen Vernunft, sofern seine Einwürfe mit Gewalt zu dem transscendentalen Idealismus hin drängen; der eigentliche Idealismus aber ist ein Hirngespinnst, gegen welches der transscendentale das beste Gegenmittel enthält (Pr. 70, 71). Dieser nämlich lässt die Existenz der Sachen, deren Leugnung das Wesen des eigentlichen Idealismus ausmacht, unangetastet; denn

„diese zu bezweifeln“ ist Kant, wie er selbst gesteht, „niemals in den Sinn gekommen (Pr. 70; vgl. 69, 64, 65, 163). Der transscendentale Idealismus erkennt also an, „dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bezeichnet“ (Pr. 63). Denn daraus, dass die Sinnenwelt bloss Erscheinungen enthält, die doch nicht die Dinge selbst sind, sondern nur die Art geben, wie sie unsere Sinne afficiren, folgt doch, dass der Verstand diese Dinge eben darum, weil er die Gegenstände für blosse Erscheinungen erkennt, zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen annehmen muss (Pr. 65, 180, 167; 169, 171). Dieser Idealismus hat also wirklich lediglich die kritische Bedeutung einer Beziehung auf das Erkenntnissvermögen und dessen empirischen Gebrauch. Kant will ihn deshalb lieber als formalen oder kritischen Idealismus bezeichnet wissen (Pr. 71, 141, 208). Das Resultat der Aesthetik, das diesen Idealismus ausspricht, ist daher lediglich eine nothwendige Fortbildung von Lockes Theorie der *secondary* und *primary qualities*, denn es behauptet nur, dass nicht bloss die Empfindungsprädicate, sondern alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören (Pr. 63). Die Behauptungen der Kritik der reinen Vernunft müssten deshalb sinnlos sein, wenn sie nicht einen Idealismus enthielten; aber dieser Idealismus ist gerade das Gegentheil des eigentlichen Idealismus, so dass Kant selbst gestehen muss, er habe sich dieses Ausdrucks „in einer ganz entgegengesetzten“ Absicht bedient als etwa Berkeley (Pr. 63, 206).

Die Veränderung, die den Begriff des transscendentalen Idealismus, sofern er zum kritischen geworden ist, hiernach betroffen hat, liegt auf der Hand. Es ist kein neues Merkmal zu den früheren hinzugekommen und kein früheres fortgefallen, aber die systematische Anordnung ist eine andere geworden. Dort hiess es: der transscendentale Idealismus behauptet, dass alle Gegenstände unserer möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen sind, d. i. blosse Vorstellungen, die als solche ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (518).

Die Existenz der Dinge an sich bildet also die selbstverständliche Voraussetzung der Erscheinungen. Hier dagegen wird gesagt, der kritische Idealismus behauptet, dass uns Dinge gegeben sind, dass wir jedoch von dem, was sie an sich selbst sind, nichts wissen, sondern nur die Erscheinungen dieser unbekannten aber nichts desto weniger wirklichen Dinge erfahren (Pr. 62). Die Erscheinungen daher bilden die nothwendigen Modificationen der unabhängig von uns wirklichen Dinge an sich. Die Existenz der Dinge also, die anfangs eine als selbstverständlich in dem Begriff der Erscheinung mitgedachte Voraussetzung war, wird hier zu einem spezifischen Merkmal.

Dadurch endlich ist trotz der allgemeinen Gleichartigkeit in der Stellung des Idealismus zu dem kritischen Hauptzweck eine Verschiebung seiner Beziehungen zu der Deduction der Kategorien bedingt. In der ursprünglichen Darstellung nämlich war derselbe, trotzdem er in dem Resultat der Aesthetik bereits voll enthalten war, erst für die Dialektik verwerthet worden, während die Analytik ausschliesslich die kritische Fassung jenes Resultats in Anspruch nahm. Dieser Unterschied nun, der allerdings auch dort nicht sowol bestimmt gedacht und absichtlich festgehalten, als vielmehr durch den Zusammenhang der Gedanken thatsächlich gegeben war, wird hier aufgehoben. Obgleich nämlich in dem ursprünglichen Auszug die polemischen Beziehungen des transscendentalen Idealismus zur rationalen Psychologie und Kosmologie unverändert bleiben, wird doch in den Zusätzen behauptet, derselbe diene lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* zu begreifen (Pr. 207 Anm.). Die idealistische Seite des Resultats der Aesthetik wird also zusammen mit der kritischen auf die Deduction bezogen. Dieser Unterschied ist allerdings nur geringfügig, sofern man lediglich den ausgesprochenen Zusammenhang der Gedanken beobachtet; aber er hört auf dies zu sein, sobald man auf den unausgedrückten Bewusstseinshintergrund dieser ganzen Umwandlungen achtet.

Das Motiv nämlich, das Kant zu dieser Umbildung seines so langsam und fest associirten Gedankensystems brachte, liegt offenbar in der Auffassung der Recension, durch die jene von ihm unbezweifelte und deshalb mit dem lediglich auf Erscheinungen bezogenen Idealismus nie zusammengedachte Voraussetzung wirkender Dinge an sich aus ihrer bisherigen Stellung herausgedrängt wurde. So lange Kant mit seinen

Gedanken allein zu thun hatte, musste jene Voraussetzung als solche bleiben; sobald er jedoch von aussen darauf hingeführt wurde, dass sein Idealismus auch auf die Dinge selbst bezogen werden könne — es sei nochmals an Kants eigene Erklärung erinnert, dass es ihm nie in den Sinn gekommen ist, ihre Existenz zu bezweifeln — so musste diese Voraussetzung zunächst zu einem bestimmten Merkmal erhoben werden. Ebenso musste das Problem des Idealismus von den Erscheinungen auf die Dinge selbst übergehen. Denn wie zuerst der Doppelbegriff des Gegenstandes die Existenz der Dinge als selbstverständlich voraussetzte, so machte derselbe jetzt die Erscheinungen zu nothwendigen Modificationen der wirklichen Dinge. Der skeptische Idealismus musste also durch den eigentlichen ersetzt werden. Endlich aber folgte ebenfalls nothwendig, dass der Idealismus des Systems selbst auf den Hauptzweck direct bezogen wurde, damit seine secundäre Stellung schärfer charakterisirt werde. Mit einem Wort: die Richtung von Kants Aufmerksamkeit ist eine andere geworden. Sie ging ursprünglich allein auf die kritische Grenzbestimmung; die Existenz der Dinge war nie bezweifelte Voraussetzung. Sie geht jetzt aber auch auf die Existenz der Dinge: dieselbe wird spezifisches Merkmal. Diese beiden Kräfte aber sind nicht gleich gross. Der kritische Gedanke wird zwar durch den neugebildeten Idealismus um seine Wirksamkeit verkürzt, aber er gewinnt zugleich dadurch an Kraft, dass auf ihn noch nachdrücklicher als auf den Hauptzweck hingewiesen wird. Die Diagonale also, die aus der Zusammenwirkung beider entsteht, liegt dem kritischen Gedanken näher als dem Idealismus. Damit aber ist auch erklärt, weshalb Kant diese Zusätze mit ihren Neubildungen dem unveränderten ursprünglichen Auszug einverleiben konnte. Die Existenz der Dinge ist nur Merkmal geworden, aber noch nicht Problem. Ein Zweifel an derselben ist auch in den Prolegomenen nicht als sachlich möglich berücksichtigt.

Von einem anderen Zusammenhange aber aus gewinnt es den Anschein, als ob ein solcher Zweifel, der sachlich geboten ist, weil jene Voraussetzung in Wirklichkeit den Consequenzen der Analytik widerspricht, welche die Existenz trotz ihres inneren Gegensatzes gegen alle Prädicate zur Kategorie machte, auch für Kant allmählich eintreten werde. Nicht bloss die Existenz der Dinge an sich, sondern auch die des Ich an sich wird nämlich durch diese Richtungsveränderung der Aufmerksamkeit zu

einem Merkmal erhoben. Hier aber musste Kant auf einen Punkt achtsam werden, der bei dem Ding an sich nicht vorhanden war. Denn dort war die Uebertragung der Existenz von den Erscheinungen auf die Dinge einfach durch den Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne möglich gemacht; hier dagegen war die Existenz des Ich zwar auch durch diesen Schluss von der Folgerung auf die Voraussetzung als selbstverständlich gesetzt, aber die Existenz spielte hier doch in dem Satze: „Ich bin" zugleich die Rolle eines Ausdruckes der Apperception. Dadurch aber entstand hier eine besondere Schwierigkeit, die davon ausgeht, dass das „Ich bin" einerseits durch die reine Kategorie gedacht werden sollte, andrerseits als reine Kategorie hier nicht den Sinn erreicht, den sie darzustellen hat, also empirisch gefasst werden musste. Sobald daher die Aufmersamkeit Kants auf die Existenz des Ich gerichtet war, konnte diese Schwierigkeit kaum unbemerkt bleiben. War sie aber einmal bemerkt, so war der Ansatz zu einem Problem gegeben. Denn dann musste die alte Lösung eine Veränderung erfahren; eine Veränderung natürlich nicht in dem Sinne, dass die Existenz des Ich in Frage kam, denn die Möglichkeit eines solchen Zweifels musste Kant als eine Absurdität erscheinen, sondern in dem Sinne, dass das Verhältniss des Ich an sich zu den reinen Kategorien, sofern es durch das logische Ich ausgedrückt war, ein anderes wurde. Von diesem Problem jedoch findet sich auch in den Zusätzen der Prolegomenen (der Auszug reproducirt nur die Darstellung der Kritik) keine Spur. Dagegen findet sich in denselben eine Bemerkung, die nur einen Sinn hat, wenn man annimmt, dass sie als ein Ausdruck jener Schwierigkeit angesehen werden könne, ohne dass Kant bereits auf den Grund derselben oder gar auf einen möglichen Weg zu ihrer Lösung gekommen sei. Kant merkt nämlich an (Pr. 136): „Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als das Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht." Nach dem Früheren nun ist offenbar, dass der Ausdruck „Gefühl eines Daseins" etwas bedeuten muss, was durch keine der Erörterungen der Kritik verständlich gemacht werden kann. Zugleich aber zeigt derselbe,

dass die Existenz des logischen Ich nicht mehr die reine Kategorie sein soll; denn sonst wäre er absurd. Also kann es sich hier nur um eine Kant selbst noch nicht klare Darstellung einer eben bemerkten Schwierigkeit handeln.[1]

Fassen wir dies alles zusammen, so müssen wir sagen, dass in den Zusätzen der Prolegomenen in der That eine Fortbildung der Kritik der reinen Vernunft enthalten ist, sofern in Folge der missverständlichen Auffassung der Göttinger Recension Kants Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von Gedankenreihen gerichtet ist, die bis dahin nur die Stelle einer naiven Voraussetzung einnahmen. Die Existenz der Dinge ist von einer selbstverständlichen Annahme zu einem nothwendigen Merkmal geworden; ein Problem aber gegenüber den Consequenzen der Analytik ist sie noch nicht. Nur unbestimmte Ansätze zu einem solchen finden sich versteckt in der Lehre vom Ich an sich.

---

[1] Man vgl. *Prolegomena*, Einleitung, S. Cf.

DRITTES CAPITEL.

Die ersten Gegner und Anhänger. Der Spinoza-Streit.

Während der Zeit, die Kant gebrauchte, um dem erläuternden Auszug aus der Kritik durch die vor allem gegen die Recension gerichteten Zusätze die uns jetzt vorliegende Gestalt zu geben, waren neue Anregungen von aussen nicht an ihn herangetreten. Weder die Schrift des Pfarrers Schultz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, zu deren Recension Kant sich überreden liess,[1] noch die kurze Recension der Kritik der reinen Vernunft in den Gothaischen gelehrten Zeitungen,[2] der Kant am Schluss seiner Prolegomenen ein ganz unverdientes Lob spendet, weil der Recensent sich begnügt hatte, einen überaus dürftigen Auszug aus der Aesthetik zu geben, konnten von irgend welchem Belang werden. Auch innere Fortwirkungen besonders auf ethischem Gebiet lassen sich in den Prolegomenen nicht bestimmt erkennen, obgleich Kant schon seit dem Anfang des Jahres an der Ausarbeitung seiner Ethik thätig war.[3]

Auch nach dem Abschluss der Prolegomenen traten äussere Einwirkungen anfänglich nur ganz vereinzelt hervor. Das Strafgericht, das Kant in dem Anhang derselben über jene erste Recension hatte ergehen lassen, schreckte vermuthlich manchen, der bereit gewesen war sein Urtheil abzugeben, wieder zurück. Der einzige, der unmittelbar gegen

---

[1] Man vgl. Kants *Werke*, Bd. IV, S. 133f.

[2] Man vgl. *Prolegomena*, Einleitung des Herausg. S. XIX.

[3] Hamanns *Werke*, Bd. VI, S. 236.

jene Aburtheilung Kants reagirte, war Garve. Derselbe mochte schon, als er seine Recension in der Federschen Bearbeitung gedruckt sah, über die Art der Veränderungen einigermassen erstaunt und wol auch empört gewesen sein.[1] Aber er hatte die Sache auf sich beruhen lassen, bis er aus den Prolegomenen ersah, wie jene Anzeige von Kant, der auf Feder oder Meiners als Verfasser gerathen hatte,[2] aufgenommen worden war. Nunmehr fühlte er sich wol mehr sich selbst als Kant gegenüber verpflichtet, den Sachverhalt aufzudecken. Auf den Rath Weisses berichtete er durch Vermittlung von Spalding in Berlin an Kant,[3] auf welche Weise Feder durch Weglassungen, Einschiebsel und Ueberarbeitungen aller Art die nach sorgfältiger Durcharbeitung des Werks angefertigte Anzeige verunstaltet habe, und legte zum Beweise das Manuscript seiner ursprünglichen Arbeit bei.[4] Kant war zwar auch mit dieser Anzeige durchaus nicht zufrieden, er beklagte sich vielmehr, wie ein Schwachkopf behandelt worden zu sein; aber er antwortete Garve auf das verbindlichste und bat, die Recension in die Allgemeine deutsche Bibliothek einrücken zu lassen.[5] Nicolai nahm sie denn auch auf, nachdem Garve noch vorher unter dem Einfluss der Polemik Kants die idealistischen Aeusseungen am Anfang und am Schluss umgearbeitet hatte.[6] Dieselbe lässt allerdings erkennen, dass Garve seine Aufgabe ernster genommen hatte, als die Göttingische Recension erwarten liess, obgleich es ihm theils in Folge seines Standpunktes, theils auch in Folge seiner aller metaphysischen Speculation wenig geneigten Natur[7] nicht gelungen war, das Werk im ganzen zu verstehen. Von einiger Bedeutung für Kant konnten deshalb nur die mehrfachen kritischen Bemerkungen werden, die Feder fast alle unterdrückt hatte; denn sie sind zum Theil durchaus treffend, wie

[1] Gross war die Empörung jedenfalls nicht, wie aus seiner Aeusserung gegen Weisse hervorgeht. *Garves Briefwechsel mit Weisse*, Bd. I. S. 167.

[2] Hamanns *Werke*, Bd. VI, S. 243.

[3] Nach der Mittheilung von Manso in *Garves Briefwechsel mit Weisse*, B. I. S. 455. Man vgl. *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 1784. Bd. 59, S. 356.

[4] Rink, *Ansichten aus Kants Leben*, S. 54f.

[5] Man vgl. Hamanns *Werke*, Bd. VI. S. 264 und *Garves Briefwechsel* a. a. O.

[6] Einleitung und Schluss der Göttingischen Recension muss ebenfalls von Garve herrühren.

[7] Man vgl. Schelle, *Briefe über Garve*, S. 39.

es denn überhaupt viel leichter ist, die mancherlei Schwächen eines Buchs aufzufinden als die allgemeine Absicht des Autors zu fassen. So bemerkt er gegen die Kategorientafel:[1] „Aber auf welchem Grunde beruht diese Eintheilung? Was beweist ihre Vollständigkeit? Wenn dies Verstandesbegriffe *a priori* und nicht bloss logische Klassificationen der Prädicate *a posteriori* sind, so müssen sie aus der Natur des Verstandes hergeleitet werden. Scheint es nicht, dass oft auch in dem tiefsinnigsten System die Grundbegriffe bloss durch Association entstehen, und der Scharfsinn nur beschäftigt ist, sie durch unerwartete Anwendungen, die er davon zu machen weiss, zu rechtfertigen?" Nicht weniger streift die Wahrheit das Urtheil über die Antinomien, das offenbar besonders gegen die Theorie der intelligibelen Freiheit gerichtet ist. Dasselbe lautet nämlich: „Es ist unmöglich, die Vereinigung, die hier Herr Kant stiften will, deutlich mit kurzen Worten vorzustellen, unmöglich, glaube ich, sie deutlich einzusehen. Aber das ist deutlich, dass der Verfasser gewisse Sätze für höher und heiliger hält als sein System, und dass er bei gewissen Entscheidungen mehr Rücksicht auf die Folgen nahm, die er durchaus stehen lassen wollte, als auf die Principien, die er festgesetzt hatte." Die Lehre vom Ding an sich endlich giebt Garve, der auch hier fortfährt sie idealistisch zu deuten, indem er sich auf Kants Aeusserungen über das transscendentale Object und das Noumenon stützt, zu besonderen Bedenken Anlass hinsichtlich der Kritik des vierten Paralogismus der Psychologie, die von Feder nicht eben geschickt zusammengezogen sind. Garve bemerkt, alles was ihm davon klar geworden sei, vereinige sich in Folgendem: „Der (skeptische) Idealismus unterscheidet die Empfindungen des äusseren und inneren Sinns dergestalt, dass er sich einbildet, jene stellen wirkliche Dinge, diese nur Wirkungen von Dingen vor, deren Ursachen ungewiss sind. Der transscendentale Idealismus erkennt keinen solchen Unterschied; er sieht ein, dass unser innerer Sinn uns ebenso wenig absolute Prädicate von uns selbst, als der äussere von den Körpern angebe, insofern beide als Dinge an sich betrachtet werden sollen. Ihm zufolge gleichen die Empfindungen einer Reihe wechselnder Gemälde auch darin, dass sie uns ebenso wenig die wahren Eigen-

[1] Die Anzeige steht in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, *Anhang zu Band* 37—52, Bd. II, S. 838—862.

schaften des Malers als der gemalten Gegenstände lehren. Mit einem Wort: der transscendentale Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Ueberzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll.“ Man sieht, der Sinn des Kantischen Beweises ist hier geradezu in sein Gegentheil verkehrt.

Endlich, mit dem Jahre 1783, hörte das Stillschweigen auf, mit dem das Publicum bisher, wie Kant in den Prolegomenen etwas boshaft bemerkt, die Kritik der reinen Vernunft beehrt hatte. Vor allem die Prolegomenen hatten zur Folge gehabt, dass das Verständniss des Werks weit genug aufgeschlossen wurde, um wenigstens allmählich mehreren den Muth zu einer öffentlichen Besprechung zu geben. Sobald aber durch diese ersten Kundgebungen der Damm einmal gebrochen war, wuchs die Fluth schnell zu einer erstaunlichen Höhe.

Naturgemäss war die gegnerische Bewegung während der ersten drei Jahre, die für uns allein in Betracht kommen, die weitaus stärkere. Kant hatte sich zu weit von allen entfernt, um eine schnelle Beistimmung einzelner zu finden. Ueberdies braucht derjenige, der gewillt ist sich überzeugen zu lassen, sehr viel mehr Zeit als derjenige, der prädisponirt ist zu tadeln. Diejenigen aber, denen ein vorliegendes philosophisches System von schülerbildender Kraft die Möglichkeit raubt, sich eine eigene Ueberzeugung zu erarbeiten, die daher darauf angewiesen sind, sich in eine fremde einzuleben, bedürfen grössten Theils, dass ihnen dieselbe von anderen angepriesen werde. Sie treten deshalb in die Bewegung erst ein, nachdem dieselbe einige hervorragendere Köpfe ergriffen hat; allerdings dauern sie dafür auch am längsten aus. Charakteristisch aber für die Grösse des Eindrucks, den die Kritik der reinen Vernunft erzeugt hatte, ist der Umstand, dass unter den hervorragenderen Gegnern keiner ist, der nicht schon von Kant abhängig geworden wäre. So schnelle Wurzeln fassen auf fremdem Boden nur Gedanken, die bestimmt sind, vielen Schatten zu geben.

Jedoch auch Anhänger fand das neue System seitdem nicht wenige, zunächst solche, die Kant persönlich nahe standen, bald aber auch solche, deren Bildungsgang von Kants Person und Lehre unabhängig gewesen war. Auffallend aber ist, dass von den vielen, die den noch jugendlichen Kant als Lehrer gehört hatten, nur einzelne sofort sich zu dem kritischen Standpunkt öffentlich bekennen, und auch von diesen nur diejenigen,

die durch ihre spätere Lebensstellung in Berührung mit Kant geblieben waren. Es war wol für diejenigen, die Kant in den funfziger und sechziger Jahren kennen gelernt hatten, der Abstand des neuen Standpunktes von dem früheren zu gross, als dass sie ihn so schnell durchmessen konnten, wenn sie nicht gar wie Herder auf Grund des früher Empfangenen zu Gegnern wurden. Unter denen aber, die Kant während des Jahrzehnts der Ausbildung seiner kritischen Gedanken gehört hatten, hätten hervorragendere philosophisch interessirte Köpfe sein müssen, um dem Lehrer, der noch nicht fertig genug war, um leichtverständlich zu sein, und doch schon zu alt war, um lebhaftere Theilnahme an Jüngeren zu nehmen,[1] hinreichend folgen zu können.

Trotz des gewaltigen Eindrucks aber der Kritik der reinen Vernunft ist die junge Bewegung nicht ausschliesslich durch ihren Gedankengehalt bestimmt. Denn in die Mitte derselben, kann man sagen, fällt das Erscheinen von Spinozas Ethik. Im eigentlichsten Sinne nämlich darf behauptet werden, dass erst seit dem Jahre 1785 die grossen Gedanken des geistig freiesten aller Philosophen geschichtlich wirksam geworden sind. Zwar schon in Leibniz' Metaphysik, von Tschirnhausen zu schweigen, sind die Spuren derselben unverkennbar. Aber Leibniz selbst hat fortwährend von ihnen sich loszulösen versucht; und so ging der Besitz, der erlangt war, schon in seinem hervorragendsten Schüler zu Grunde. Spinoza blieb der grosse Atheist, den man zwar in der natürlichen Theologie zu kritisiren sich verpflichtet fühlte, in dessen Gedanken einzudringen aber nur solche versuchten, die wie Dippel, Edelmann und Fischer in Königsberg gegen die religiöse Bildung der Zeit Widerspruch erhoben. Nur wenige von den hervorragendsten Geistern der Zeit wurden trotz des allgemeinen Vorurtheils von seinen metaphysischen und ethischen Gesichtspunkten abhängig. Aber diese Abhängigkeit war das eine Mal, bei Lessing, durch den entgegenstehenden Einfluss von Leibniz zu sehr geschwächt; und das andere Mal, bei Goethe, hatte eine gewaltige Persönlichkeit das Fremde zu sehr in ihre Eigenart aufgenommen. Von einer historisch bestimmbaren Wirksamkeit des philosophischen Gehaltes der Lehre kann daher kaum geredet werden. Nur von Jacobi noch, der nach Kant vielleicht als der grösste philosophische Kopf der Zeit anzu-

[1] Man vgl. Kants *Werke*, Bd. VIII S. 705, 706.

sehen ist, war seine Bedeutung im stillen gewürdigt worden. Jedoch erst der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus, dessen erster Anlass charakteristisch genug durch Lessings Urtheil über Goethes Monolog des Prometheus gegeben wurde, zerstörte die traditionelle Meinung. Man begann den Philosophen, den man bisher nur verurtheilt hatte, gründlich zu studiren. Schon in ihren ersten Urhebern aber, bei Jacobi wie bei Mendelssohn, trat diese Bewegung um Spinoza in enge Wechselwirkung mit der Bewegung um Kant. Sie wirkte deshalb auch auf Kant, wie wir sehen werden, zurück. Für die Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie aber, die in rascher Folge, zuletzt in gleichzeitiger Ausbildung weit über Spinoza und Kant hinaus und ihren Absichten entgegen, von Beck und Fichte bis auf Hegel, Herbart und Schopenhauer führte, war sie von geradezu Epoche machender Bedeutung.[1]

Schon aus diesen allgemeinen Andeutungen ist klar, dass der Werth dieser mannigfachen Parteiungen, in denen der Einfluss der Kritik der reinen Vernunft zunächst zum Ausdruck kam, für die Fortbildung des philosophischen Bewusstseins nicht der gleiche ist. Am wenigsten natürlich ist aus denen zu gewinnen, die von Kant nichts gelernt hatten, sondern lediglich, weil er ihren altgewohnten Vorstellungskreisen widersprach, gegen ihn polemisirten. Die Anmerkungen z. B. — von Eberhards vordeutenden Bemerkungen in der Vorrede zu Baumgartens Metaphysik[2] ganz abzusehen —, mit denen der eklektische Psychologe und Polyhistor Lossius 1784 eine ziemlich ausführliche Recension der Prolegomenen schloss,[3] sind nur beachtenswerth durch ihre unglaubliche Naivetät.[4] Selbst die gelegentlichen Erörterungen, mit denen Platner in der zweiten Auflage des ersten Bandes seiner Aphorismen auf Kant Rücksicht nahm,

---

[1] Ich habe mir erlaubt über diesen Punkt etwas ausführlicher zu sein, als sachlich geboten war, weil die allgemeinen Darstellungen der neueren Philosophie hier lückenhaft sind.

[2] Neue vermehrte Auflage der Meierschen Uebersetzung. 1783.

[3] Lossius, *Uebersicht der neuesten Litteratur der Philosophie.* Gera 1784. I, 1.

[4] Ihr Anfang mag als ein Musterstück der Urtheilslosigkeit hier abgeschrieben werden: „Prolegomena wie Kritik der reinen Vernunft gehören gewiss unter die merkwürdigsten Schriften unserer Zeit. Aber zu wünschen wäre, dass der Verf. in lateinischer oder französischer Sprache geschrieben hätte, so sehr man auch verlangen möchte, dass Original-

bestätigen nur, was wir schon aus der eigenartigen Geschichte dieses Buchs hätten schliessen können, dass nämlich diese Rücksichtnahme lediglich jenem Gefühl für äusseren literarischen Anstand entsprungen ist, das besonders polyhistorisch geneigten Personen, wie auch Platner war, eigen zu sein pflegt.[1] Das Bedürfniss des Publicums hatte ihn offenbar dazu geführt, den Band zu einer Zeit erscheinen zu lassen, als er fühlte, dass derselbe einer wesentlichen Umarbeitung bedürfe, und doch noch nicht so weit war, dieselbe zu seiner eigenen Befriedigung zu vollziehen.[2] Seine Polemik, die sich besonders gegen Kants Kritik der rationalen Psychologie und seine Fassung des Substanzbegriffs überhaupt richtet, ist deshalb auffallend unbestimmt. Eine Erwähnung verdient nur, dass er der erste ist, der Kants Voraussetzung wirkender Dinge an sich direct auf den Substanzbegriff bezieht. Er merkt nämlich an,[3] nach Kants Grundsätzen gehöre die Voraussetzung selbständiger Dinge zur subjectiven Möglichkeit aller Erscheinungen, weil das Entstehen und Vergehen nur insofern von uns wahrgenommen und gedacht werden könne, als wir dasselbe an etwas Selbständiges, d. h. an einen Zeitpunkt anheften, in welchem es nicht war. Auch die Angriffe, die das Jahr 1785 von dieser Seite brachte,[4] verdienen kein näheres Eingehen. Selbst die Angriffe Tiedemanns in seinen Artikeln „über die Natur der Metaphysik",[5] die schon als der erste Versuch eines Eingehens auf Kants

---

werke wie das gegenwärtige in der Muttersprache abgefasst würden. Vielleicht hätte es ihm geglückt, im Ausdruck verständlicher zu sein und zur Ehre der Deutschen auch Ausländern bekannt zu werden, die es aber, so wie es jetzt ist, nicht lesen werden, weil sie es nicht verstehen können."

[1] Ein indiscreter Recensent in der *Allgemeinen Literaturzeitung* theilt uns mit, dass Platner ursprünglich auf den ersten Seiten seines Werks eine ausführliche Kritik Kants versprochen habe. Während der Arbeit jedoch wurde ihm dieser Vorsatz, dessen Ausführung er sich wol zu leicht vorgestellt hatte, wieder leid. Es liess deshalb jenen Bogen umdrucken.

[2] Der erste Band ist in dieser Auflage der einzige geblieben. Erst 1793 erschien eine „Neue Auflage" beider Theile, die vollständig umgearbeitet ist und überall die Spuren des Einflusses von Kant zeigt.

[3] Platner a. a. O. S. 868, 964.

[4] Man vergl. die Recensionen der Schriften von Kant und Schultz im *Deutschen Museum*, St. III., Caesars *philosophischen Denkwürdigkeiten*, S. 242, Caesars *philosophischem Journal* III, 467, *Göttinger gelehrten Anzeigen*, St. 172.

[5] Sie stehen Hessische *Beiträge zur Gelehrsamkeit* 1785. 1. XIII; 2. II; 3. XI.

Vorschlag in den Prolegomenen zu einer allgemeinen abschnittsweisen Prüfung seines Werks[1] damals nicht wenig Aufsehen machten, sind nur ganz geringfügiger Natur. Aus ihnen allen, besonders aber aus dem zweiten, der die Analytik behandelt, ist zu ersehen, dass Tiedemann in das neue System, gegen dessen Dogmatismus er übrigens erst später ausführlicheren Protest erhob, sich noch gar nicht hatte hineinfinden können. Auch die zahlreicheren und heftigeren Angriffe des folgenden Jahres sind nur charakteristisch für die Gegner selbst. So die beiden Compilationen,[2] in den Professor Abel in Stuttgart mit staunenswerther Oberflächlichkeit diesen und jenen Satz Kants über die mathematische Methode, über die Kategorien u. a. in seine empirisch psychologischen Habseligkeiten aufzunehmen verstand. Es ist uns kaum verständlich, dass Hamann damals an Jacobi schreiben konnte, Kant habe an diesem Manne einen Nebenbuhler gefunden.[3] Ebenso oberflächlich wie anmassend ist ferner die Polemik, mit der G. A. Tittel in Karlsruhe, ein würdiger Schüler von Feder, gegen Kants Ethik in die Schranken trat,[4] deren entschiedene Abweisung der herrschenden Glückseligkeitstheorien damals überall als ein heftiger und herber Angriff empfunden wurde. Geradezu masslos plump und thöricht endlich ist der Ausfall,[5] den Meiners, ein überall urtheilsloser Polyhistor, in der Vorrede zu seiner Psychologie gegen Kant sich erlaubte. Er bietet ein würdiges Seitenstück zu dem landgräflichen Verbot des Vortrags der kantischen Philosophie in Hessen, das allerdings schon im Jahre 1787 und zwar speziell auf Betreiben Tiedemanns aufgehoben wurde.[6]

Ungleich werthvoller für die Ausbreitung und Entwicklung der Gedanken Kants als diese Auslassungen derer, denen nichts mehr recht

[1] Man vgl. Kants *Prolegomena*, Einleitung S. XXIV f., CXII f.

[2] Abel, *Einleitung in die Seelenlehre* und ders. *Ueber die Quellen der menschlichen Vorstellungen.*

[3] Jacobi, *Werke*, Bd. IV. 3, S. 259.

[4] Tittel, *Ueber Herrn Kants Moralreform* 1786.

[5] Meiners vergleicht Kant daselbst mit den „müssigen und verdorbenen Griechen zur Zeit der alten Sophisten und der späteren Dialektiker“ und findet, dass Kant nicht einen einzigen richtigen Zweifel wider die erhabensten Wahrheiten oder wider die Gründe der menschlichen Erkenntniss, nicht einmal ein einziges neues, nur einigermassen wahrscheinliches Paradoxon vorgebracht habe.

[6] Ausserdem brachten die Tübinger gelehrten Anzeigen dieses Jahres eine scharfe

zu machen war, als etwa das, worin sie sich selbst wiederfanden, sind die Erörterungen und Ausstellungen derjenigen, die noch bereit waren sich belehren zu lassen. Schon im Jahre 1784 erschien eine derartige Abhandlung, eine eingehende Recension der Prolegomenen in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek,[1] die zu dem Besten gehört, was in diesen Jahren gegen oder für Kant geschrieben wurde, obgleich ihr Verfasser, ein Präpositus H. A. Pistorius zu Poseritz auf Rügen, aus dem Stand des literarischen Handlangerthums nie herausgekommen ist.[2] Uns interessiren hier allein die kritischen Bemerkungen, die der scharfsinnige Autor gelegentlich einstreut. Nicht unwesentliche Bedenken z. B. äussert derselbe gegen die Kategorientafel und gegen die Ableitung der Ideen. Hinsichtlich der letzteren schliesst er sich im ganzen dem Urtheil Garves an, hinsichtlich der ersteren bemerkt er: „Fragt man, wie der Verfasser beweisen könne, dass er die Verstandesbegriffe vollständig hierdurch angegeben habe, so sehe ich nicht, wie es anders bewiesen werden könne, als dadurch, dass man bisher keine anderen Mannigfaltigkeiten und Gesichtspunkte, woraus sich das Urtheil betrachten lasse, entdeckt habe, als diese vier, so er angegeben, und dass auch diese keine anderen Unterabtheilungen zulassen, als die, so er gemacht hat. Allein dies wäre denn doch gewissermassen eine Berufung auf die Erfahrung, die hier nicht schicklich scheinen dürfte, da man einen Beweis *a priori* fordert, dass gerade nur diese Momente und sonst keine möglich sind.“ Auch er ferner findet die Stellung der intelligibelen Freiheit gegenüber der empirischen Causalität, wie Kant sie in der Auflösung der dritten Antinomie versucht, nicht verständlich. Die gewichtigsten Zweifel jedoch flösst ihm Kants Lehre vom inneren Sinne ein. Er gesteht, es werde

---

Recension der Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In den wunderlichen „*Philosophischen Unterhaltungen*“ steht eine kritische Besprechung der Prolegomena Bd. I. S. 122f. Drei in Marburg erschienene polemische Schriften, die er des Lesens nicht würdigte, schickte Kant an Hamann; Jacobi, *Werke* Bd. IV. 3. S. 307.

[1] Sie steht in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* 1784. Bd. 59. S. 322—357.

[2] Pistorius war damals Recensent für die philosophischen Werke an der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, wie dies auch für den vorliegenden Fall durch Parthey, *Die Mitarbeiter an Nicolais A. D. B.* bestätigt wird. Er hat ausserdem eine grosse Reihe englischer Schriften, auch von Hume, Hartley und Priestley übersetzt. Für die Zeitschrift Nicolais soll er im Lauf von 33 Jahren mehr als tausend Recensionen geliefert haben!

ihm schwer, sich davon zu überzeugen, dass die in der Zeit gegebenen Empfindungen nur ebenso bloss Phänomene seien wie die im Raum gegebenen Anschauungen, da doch, wenn alle unsere inneren Vorstellungen nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen geben, „nichts als Schein da sei, und nichts übrig bleibe, dem etwas erscheine.“ Er bittet Kant deshalb, derselbe möge darüber gelegentlich Klarheit geben, wie „Vorstellungen, die man doch immer als reell (oder als Dinge an sich selbst) voraussetzen muss, wenn man überhaupt erklären will, wie ein Scheinen möglich sei, selbst nur ein Schein sein können, und was dasjenige denn ist, wodurch und worin dieses Scheinen möglich sei.“ Ueber die von Kant selbst in Aussicht gestellte Metaphysik als Wissenschaft endlich urtheilt er, dass wol nur dieser selbst sich einer vollen Bearbeitung derselben werde unterziehen können. Die anderen würden sich davor um so mehr scheuen, als sie befürchten müssten, dass die Ernte, die sie zu erwarten hätten, die Kosten der Bearbeitung kaum belohnen würde, da der grösste Vortheil nur negativ und zerstörend sein dürfte. Schärfer als diese Polemik, die überall nur die Form eines Aufhellung erwartenden Zweifels annimmt, ist der Antagonismus gegen Kant in dem kleinen, ebenfalls 1784 erschienenen Aufsatz von Selle: „Versuch eines Beweises, dass es keine reinen, von der Erfahrung unabhängigen Vernunftbegriffe gebe.“[1] Der auch von Kant hochgeschätzte[2] Freund und College von Herz sucht hier nachzuweisen, dass die von Kant so genannten synthetischen Urtheile *a priori* lediglich analytisch seien, und dass deshalb ihre Quellen wie die aller analytischen Urtheile ausschliesslich in der Erfahrung zu suchen seien: „die objective Wahrheit der Denkgesetze kann nur aus der Erfahrung geschöpft, und nur durch Erfahrung bewiesen werden.“ Trotz dieses Gegensatzes aber hat auch Selle nicht wenige Gedanken Kants, z. B. die Unterscheidungen von Sinnlichkeit und Verstand, analytischen und synthetischen Urtheilen (*a posteriori*) sich zu eigen gemacht.

Ungleich ausführlicher noch als in diesen beiden Arbeiten ist die Rücksichtnahme auf Kant in A. H. Ulrichs 1785 erschienenen *Institutiones logicae et metaphysicae.* Ulrich hatte ursprünglich zu denen ge-

---

[1] *Berliner Monatsschrift*, December 1784.

[2] Man vgl. KANTS *Werke* Bd. VIII. S. 710, 784.

hört, die ähnlich wie Platner von Leibniz selbst mehr abhängig geblieben waren, als von einem seiner Nachfolger oder Gegner. So wenig jedoch wie dieser hatte er sich von dem Eklekticismus unberührt erhalten; oberflächlicher sogar noch als jener hatte er zugleich noch aus Feders Schriften lernen können. In dem vorliegenden Werk jedoch erscheint er fast auf dem Wege Kantianer zu werden, obgleich dasselbe seinem Inhalte nach sich als ein durch Kants Standpunkt in der Dissertation bedingter Vermittlungsversuch zwischen Kants Lehre von den Phänomenen und Leibniz' Theorie der Noumena darstellt. Denn obgleich der Widerspruch hiernach das Fundament der Lehre Kants trifft, so wird derselbe doch fast ausschliesslich in der Form des Zweifels oder des Nichtverstehens vorgetragen; er dient daher eher dazu das Gewicht der vielfachen Zustimmung zu mehren als zu mindern.

Ueberzeugt nämlich ist Ulrich durch Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen, von Sinnlichkeit und Verstand, Materie und Form, äusserem und innerem Sinn, mathematischer und philosophischer Methode; ebenso durch die Theorie von Raum und Zeit als Anschauungen *a priori*, von den Kategorien als reinen Verstandesbegriffen u. a. m. Es war sogar das Gerücht verbreitet, dass seine *Institutiones* das ursprünglich von Kant versprochene und in diesen Jahren vielfach erwartete Handbuch der Metaphysik enthalten würden; er nahm deshalb Gelegenheit, in der Vorrede auszusprechen, dass er sich einer solchen Arbeit bei dem schwierigen Verständniss des Buchs noch nicht gewachsen fühle, und nur durch regelmässige Bezugnahme auf das als wahr Erkannte sowie durch offenes Eingeständniss des noch nicht Begriffenen in die Lectüre des Buches einführen wolle.

Die Bedenken gegen das Resultat der Analytik, das ihn besonders von Kant noch trennt, fasst er in die Behauptung zusammen, dass die synthetischen Urtheile *a priori* nicht bloss als Bedingungen möglicher Erfahrung angesehen werden könnten (§ 177). Sein Widerspruch gilt aber nicht allgemein der Deduction, die auch von ihm nicht einmal erwähnt wird, sondern speciell dem Beweise des Grundsatzes der Causalität. Die Fassung des Grundsatzes selbst findet er zu eng, da in ihm nur die Rede sei von dem, was geschieht, nicht aber auch von dem, was ist. Denn auch von dem, was ist, verlangen wir einen Grund, da dasselbe auch anders sein könnte. Den Beweis aber trifft

nach seiner Ansicht der Vorwurf, dass der zu beweisende Grundsatz in ihm, und zwar in weiterem Sinne, als er bewiesen werden soll, stillschweigend vorausgesetzt werde. Kant wolle in demselben die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten, also 1) den Grund suchen, warum in dem einen Falle die Ordnung der Apprehension zufällig, in dem anderen geboten sei, und zwar 2) deshalb, weil diese Thatsache auch anders sein könnte, als sie ist (§ 177, 309 f.). Unzweifelhaft zwar sei der Satz: Wenn das Princip der Causalität für die Reihe der Erscheinungen nicht gilt, so kann über die Folge derselben allgemein nichts ausgesagt werden. Aber eben weil derselbe niemals bezweifelt worden sei, könne doch Kant ihn nicht haben beweisen wollen (§ 309). Jedoch selbst wenn Grundsatz und Beweis richtig wäre, so bliebe die Schwierigkeit bestehen, wie denn das transscendentale Object als Ursache der Erscheinungen angesehen werden könne (§ 234). Dem entgegen lässt sich nach Ulrich vielmehr zeigen, dass eine Erkenntniss der Dinge selbst auch für uns möglich ist, sofern sowol die Zeit als auch die Kategorien mittelbar einen transscendenten Gebrauch zulassen (§ 236, 242). Die Existenz der Dinge zunächst ist zwar nicht streng beweisbar; aber doch schon aus der Art und der Reihenfolge unserer Wahrnehmungen sowie aus dem Sinn des Gegensatzes zwischen Kraft und Leiden lässt sich schliessen, dass dieselbe wahrscheinlicher ist als das Gegentheil (§ 235, 322). Eben dasselbe folgt aus dem unmöglich bloss regulativen, sondern constitutiven Grundsatz der Vernunft: Wenn das Bedingte gegeben ist, so muss nothwendiger Weise ein Unbedingtes existiren (§ 242, 282, 348). Dieses Unbedingte aber muss als die beständige Ursache unserer Erscheinungen angenommen werden. Denn jede Erscheinung ist als Vorstellung wechselnd, ohne Subsistenz. Es muss also eine Kraft sein, die den Eintritt und das Verschwinden derselben bedingt. Diese Kraft aber kann nicht selbst wiederum Vorstellung, sondern muss etwas Dauerndes, ein *ὄντως ὄν* sein (§ 317). Wie dieses transscendentale Object näher beschaffen ist, ergiebt sich einerseits aus der verstandesmässigen Analyse der Begriffe der Ursache und des *ὄντως ὄν*, andrerseits aus dem Grundsatz, dass dem, was die Wirkung enthält, sowie dem Zusammenhang der Wirkungen, etwas in der Ursache sowie der Zusammenhang der Ursachen entsprechen müsse, endlich aus der Lehre von der Apperception (§ 236, 339, 318).

Die Apperception nämlich kann nicht selbst wieder Phänomenon, sondern muss das Noumenon sein, da sonst eine unendliche Reihe von Apperceptionen nothwendig wird; und da sie ohne Succession nicht gedacht werden kann, so muss auch die Zeit eine Relation der Dinge selbst sein (§ 239). Auf diesem Wege aber kommt man zu Leibniz' Monadologie (§ 283, 318, 323, 339, 362 u. o.).

Auch innerhalb der Lehre Kants jedoch bleiben einzelne Schwierigkeiten bestehen. Die Kategorientafel ist unvollständig, da sie die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreits nicht enthält. Die Zurückführung der Kategorien auf Urtheilsfunctionen zeigt bei den drei Begriffen der Qualität sowie bei der Kategorie der Wechselwirkung unlösbare Schwierigkeiten (§ 199, 170, 176). Die Anticipation der Wahrnehmung kann kein Grundsatz *a priori* sein, da die Intensität der Empfindung nur empirisch erkennbar ist (§ 333). Den Ideen der reinen Vernunft bloss empirischen Gebrauch zuzusprechen ist besonders in Ansehung des Ich unmöglich (§ 242, 282). Die Kritik der Gottesbeweise raubt diesen Argumenten nicht alle Beweiskraft; der moralische Gottesbeweis Kants dagegen ist nicht haltbar § 351; II §§ 27, 49 f.). Die Lehre von der intelligibelen Freiheit endlich ist so unverständlich, dass es weiterer Aufklärungen bedarf, ehe darüber ein Urtheil möglich ist (§ 348).

Diese Polemik gegen die Lehre vom Ding an sich, die den Brennpunkt für Ulrichs Zweifel bildet, wird in einer Recension des Werks in der allgemeinen Literaturzeitung, einer vortrefflich klar und scharf geschriebenen kleinen Arbeit,[1] in der gleichen Form aufgenommen und fortgeführt. Schon die Zusammenfassung der wesentlichen Einwürfe Ulrichs bezeugt durch ihre Durchsichtigkeit, dass der Recensent dem Autor an Einsicht in den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft nicht nachsteht. Werthvoller noch ist das, was er über die Deduction hinzufügt. Er vermuthet, Ulrichs auffälliges Stillschweigen über diesen bedeutsamsten Theil des Werks sei durch die Dunkelheit bedingt, die eben in

[1] Einen sicheren Anhaltspunkt für die Bestimmung des Verfassers habe ich nicht auffinden können. Auf eine wiederholte Anfrage an den Vorstand der Bibliotheksverwaltung in Jena, ob daselbst, wie das bei anderen Zeitschriften nicht ungewöhnlich ist, ein Exemplar mit bezüglichen Angaben existirt, bin ich ohne Antwort geblieben. Die Recension steht in dem Blatt vom 13. Dec. 1785.



diesem Abschnitt, „welcher gerade der hellste sein müsste, wenn das Kantische System eine vollkommene Ueberzeugung gewähren sollte, am allerstärksten herrsche.“ Zur Begründung aber führt er aus, Kant deducire die objective Realität der Kategorien daher, dass ohne dieselben keine Erfahrung möglich sei. Nun bestehe die Erfahrung theils aus Wahrnehmungs-, theils aus Erfahrungsurtheilen. Es frage sich daher, in welchem Sinne in der Deduction der Begriff der Erfahrung zu verstehen sei. Nach vielen Andeutungen, besonders aber nach den drei Analogien der Erfahrung sei wahrscheinlich, dass es sich um transscendentale Wahrnehmungsurtheile handele, denn dort liege der *nervus probandi* darin, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung, da sie jederzeit succesiv sei, uns an sich nicht lehren könne, was zugleich sei und was auf einander folge, wofern nicht in den Erscheinungen selbst eine solche objective Verknüpfung wäre, welche die Zeitverhältnisse derselben bestimmte. Seien aber Wahrnehmungsurtheile in der That gemeint, so bedinge das Resultat der Deduction einen Widerspruch. Denn dasselbe würde lauten: um empirisch urtheilen zu können, muss ich zuerst *a priori* und zwar synthetisch urtheilen; es stände also dem Begriff jener zufälligen Urtheile entgegen. Seien dagegen Erfahrungsurtheile gemeint, so würde jenes Resultat nur besagen: Wenn die Kategorien keine nothwendige Beziehung auf Erscheinungen hätten, so würden wir von letzteren nicht *a priori*, d. i. allgemein und objectiv giltig urtheilen können. „Aber ist nicht dieser Satz,“ so schliesst die Besprechung, „wie schon Ulrich anmerkt, in der That identisch? Bestand nicht eben das ganze Vorgeben des Hume darin, dass wir nicht *a priori* sagen konnten: auf a müsse b nothwendig folgen? Und wollte der vortreffliche Kant uns nicht eben erst überzeugen, dass wir zu dergleichen allgemeinen Erfahrungsurtheilen allerdings befugt sind?“

In dem Masse aber, als die eklektische Popularphilosophie gegen das neue System durch ihre älteren Vertreter energischen Protest erhob, und durch die jüngeren, denn auch die Recensenten der Prolegomenen und der *Institutiones logicae* von Ulrich gehören dieser Richtung an, manchen scharfen Schlag gegen dasselbe führte, hatte auch die Bewegung zu Gunsten Kants zugenommen. Der Widerspruch forderte auch hier die Zustimmung, die energische Zurückweisung aber die begeisterte Anerkennung heraus.

Schon im Jahre 1784 erschienen die „Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft“ von Johann Schultz, damals Hofprediger, wenige Jahre später auch Professor der Mathematik in Königsberg. Schultz, den Kant schon 1772 als den besten philosophischen Kopf rühmte, den er in seiner Gegend kenne,[1] hatte ursprünglich nur eine ausführliche Recension des Werks beabsichtigt; aber auf den Rath und unter der Beihilfe Kants[2] arbeitete er dieselbe zu einem umfangreichen Auszug aus, und fügte diesem einen „Versuch einiger Winke zur näheren Prüfung derselben“ bei, in dem er Kants Vorschlag in den Prolegomenen zu einer stückweisen Prüfung der Kritik der reinen Vernunft wiederholte. Das Buch gelangte schnell zu äusserem Ansehen, da Schultz Kants briefliche Aeusserungen über die Richtigkeit seiner Interpretation in der Vorrede mittheilte. Schon vor seiner Veröffentlichung sogar wurde durch eben jenen Gelehrten, der Kant seine „Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ entlockte, die allgemeine Aufmerksamkeit auf dasselbe hingelenkt.[3] Die historische Wirksamkeit der Schrift kann jedoch nur eine ganz geringe gewesen sein. Denn sie giebt lediglich eine so treue Reproduction von Kants Darstellung, dass alle diejenigen Fragen, die einem Leser jener Zeit das Verständniss des kantischen Werks erschweren mussten, auch hier unbeantwortet bleiben. Das Buch wirkt sogar fast unheimlich durch seinen wörtlichen Anschluss an Kants Ausdrucksweise: nirgends regt sich ein Hauch individuellen Lebens. Man sieht, der Verfasser ist lediglich „ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“. Die Abweichungen von Kant, die sich gelegentlich finden, so die ganz unverhältnissmässig kurze Darstellung der Deduction, die Fassung der Kritik als eine Vernichtung von Humes Skepticismus, die Beziehung der Ergebnisse derselben auf den christlichen Offenbarungsglauben, sind ohne Ausnahme Beweise der Schwäche des Verfassers. Kant selbst kann daher in dieser Zeit nicht grossen Werth auf diese öde Nachahmung gelegt haben,[4] obgleich er dreizehn Jahre später

---

[1] Kant an Herz, Bd. VIII. S. 692.

[2] Man vgl. S. 132 jener Schrift.

[3] In den *Gothaischen gelehrten Zeitungen* 1784. St. 12.

[4] In diesem Sinne verstehe ich die Andeutung Kants in dem Briefe an Reinhold vom März 1788. Kants *Werke*, Bd. VIII. S. 741.

unter dem Einfluss voller Altersschwäche und unter dem Eindruck der Zerbröckelung seiner Schule unbedenklich erklärte, dass nur Schultz die Hauptpunkte seines Systems wirklich verstanden habe, wie er solche verstanden wissen wolle.[1]

Schultz blieb nicht lange der einzige,[2] der sich öffentlich zu Kant bekannte. Schon das Jahr 1785 brachte mehrfache Anzeichen, dass das Werk dem Philosophen an verschiedenen Orten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus Anhänger gewonnen habe. J. F. Breyer in Erlangen veröffentlichte zwei Vorlesungs-Programme von dem „Sieg der praktischen Vernunft über die speculative nach Kants Grundsätzen", in denen Kants Kritik der speculativen Gottesbeweise durch die Aussprüche anderer Philosophen erhärtet, und der praktische Gottesbeweis desselben gegen die mehrfach auftretende Behauptung, als sei derselbe identisch mit Basedows Glaubenspflicht, in Schutz genommen wurde.[3] Ebenso veröffentlichte Bering in Marburg, von dem Kant mehr erwartet zu haben scheint, als er wirklich geleistet hat,[4] ein ziemlich umfangreiches Programm *de regressu successivo*, das Kant zugleich gegen den Angriff Tiedemanns vertheidigte. Auch Hufelands „Versuch über die Grundsätze des Naturrechts" und Schütz' Programm *de syntheticis mathematicorum pronuntiationibus* legten von der Wirksamkeit der Gedanken Kants rühmliches Zeugniss ab. Keine dieser Arbeiten jedoch, abgesehen vielleicht von der Schrift Hufelands, die uns hier nichts angeht, war geeignet, auf die Ausbreitung und Fortbildung der Lehre einen bestimmbaren Einfluss auszuüben. Die Zahl ihrer Leser war dazu zu gering und ihr Anschluss an Kant zu vollständig. Ungleich bedeutsamer war deshalb die geradezu beispiellose Parteinahme, mit der Schütz (neben Hufeland) als Redacteur der eben (1785) gegründeten Allgemeinen Literaturzeitung für Kant eintrat. Sie gab der jungen Schule einen literarischen Mittelpunkt, der um so festigender wirkte, als die Zeitschrift während der ersten Jahre ihres Bestehens die beste ihrer Art in Deutschland war. Die ersten

---

[1] A. a. O. S. 599.

[2] Eine Besprechung der transscendentalen Aesthetik in der kurzlebigen Zeitschrift: *Der Kritiker* 1784. St. III. S. 3 f. beansprucht keine Erwähnung.

[3] Nach E. Schmidt, *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse*, 2. Aufl. § 367, Anm. und der Recension in der Allgem. Lit. Zeitung 1786.

[4] Man vgl. den früher citirten Brief und Kants *Werke*, Bd. VIII, S. 741.

Nummern derselben zwar enthalten abgesehen von Kants einseitig ungerechter Recension über Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ nur wenig Philosophisches. Aber schon im März erklärt Schütz bei Gelegenheit der Anzeige von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Mit Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft, welche vor einigen Jahren erschien, ist eine neue Epoche der Philosophie angegangen. ... Noch wird dieses treffliche Werk von den besten Köpfen der Nation studirt; noch ist es als neu zu betrachten; die Revolution, die es stiften wird und stiften muss, ist erst im Anfang begriffen. ... Wir schweigen jetzt ganz von Kants Absicht in dieser Schrift (der Grundlegung), einestheils weil die Wirkung einer Schrift voll so viel neuer und nicht bloss blendender Gedanken einen Leser, der sie eben erst aus der Hand legt, leicht zu einer schwärmerischen Anpreisung verführen könnte, mit der weder ein solcher Verfasser geehrt nach irgend einem Leser gedient sein würde, da es hier nicht um ein *ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα*, sondern um ein *κτῆμα ἐς ἀεὶ* in der Philosophie zu thun ist, anderntheils, weil wir uns vorbehalten, bei Gelegenheit der Schultzischen Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft erst die Ideen des Verfassers, welche zur richtigen Beurtheilung dieser Grundlegung der Metaphysik der Sitten erst vorhanden sein müssen, darzulegen, nicht nur um bei der künftigen Recension derselben uns darauf beziehen zu können, sondern auch um eine vollständige Geschichte des *novi rerum ordinis*, der in der Philosophie angefangen, in diesem Journale zu liefern.“

Dieses Programm wurde denn auch in den ersten Jahrgängen streng innegehalten. Schon im Juli 1785 begann Schütz bei Gelegenheit der Anzeige von Schultz' Erläuterungen seine Recension der Kritik der reinen Vernunft, die im ganzen nicht weniger als siebzehn Folioseiten umfasst. Sie ist die einzige unter den allerdings nur wenigen Recensionen des Werks, mit der Kant alle Ursache hatte zufrieden zu sein. Jeder Theil ihrer Darstellung beweist, dass sie das Resultat umfassender und eindringender Kenntnissnahme ist, von Anfang bis Ende ist sie überdies mit warmer und einsichtiger Begeisterung geschrieben, das Ganze ein ehrenvolles Zeugniss für den Schüler wie für den Meister. Auch die gelegentlichen Ausstellungen rühmen die Urtheilskraft ihres Urhebers. Selbst was er über die äussere Form der Darstellung sagt, ist entweder, wie die Klage über die ohne Rückweisungen und Paragraphen fortlaufende Darstellung,

durch die schriftstellerischen Gewohnheiten der Zeit gerechtfertigt, oder aber, wie die Erinnerung an den ungeschickten, nicht selten fehlerhaften Periodenbau Kants, durch die fast einzig dastehende Nachlässigkeit desselben begründet.[1] Von den sachlichen Schwierigkeiten, die er bemerkt, seien zwei erwähnt, die Unklarheit nämlich, die in der Deduction über die Bedeutung und die Stellung der reproductiven Synthesis herrscht, und der Einwurf, der gegen die Apriorität der mathematischen Construction erhoben werden kann, dass, wenn man eine Linie auch nur in Gedanken zieht, man immer eine Art Bewegung vollführt, also, da Bewegung ein empirischer Begriff ist, stets einer empirischen Beihilfe bedarf.

Vermuthlich war es eine Folge dieser Recension, dass Reinhold sich im Herbste 1785 dem Studium des neuen Systems zuwandte, dessen eifrigster und glänzendster Apologet er bald darauf wurde. Das Augustheft des Deutschen Mercur vom Jahre 1786 enthielt den ersten jener Briefe über die Kantische Philosophie, die sich zur Aufgabe setzten, die Resultate des neuen Systems, besonders hinsichtlich der religiösen und moralischen Probleme, einem grösseren Publicum zugänglich zu machen. Schon hier zeigt sich jene seltene geistige Elasticität, die es dem Autor später möglich machte, in rascher Aufeinanderfolge den verschiedenartigsten Entwicklungsstufen der idealistischen Epoche sich anzuschliessen. Reinhold weiss sich von der Form der Darstellung Kants schon hier vollständig frei zu machen; und für die Ergebnisse desselben über das Dasein Gottes, den Zusammenhang zwischen Moral und Religion, das zukünftige Leben, das Wesen der Seele u. a. versteht er in dem vorhandenen Zustand der Gesellschaft und des wissenschaftlichen Bewusstseins mit überraschender Dialektik Bedürfnisse aufzufinden, welche die Kritik der reinen Vernunft überall als die Lösung der grossen Räthsel des Daseins hinstellen. Jedoch die Briefe sind sämmtlich mehr geistreich als tief geschrieben; ihre Wirksamkeit kann daher über den Umkreis derer, die gewohnt sind zur Befriedigung ihrer individuellen Gemüthsbedürfnisse mit den Resultaten philosophischer Speculation vorlieb zu nehmen, nur gelegentlich hinausgereicht haben. Das Verdienst, das ihnen gebührt, besteht also lediglich in dieser Anpassung des In-

[1] Von nicht wenigen Kantianern alter und neuer Zeit ist allerdings auch diese Thatsache hinwegbehauptet worden.

halts der Kritik der reinen Vernunft an die allgemeineren Interessen der wissenschaftlichen Dilettanten; sie haben Kants Gedanken verbreitet, nicht bereichert.[1]

Weitaus weniger bestechend als diese Briefe ist die Arbeit von Chr. E. Schmidt „Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften.“ Aber sicher hat sie mehr als jene und als die Erläuterungen von Schultz für die Einführung in den eigentlichen Inhalt des Kantischen Werks gewirkt, wie schon aus dem äusseren Umstand hervorgeht, dass dieselbe in zwei Jahren eine neue, wesentlich verbesserte und vermehrte Auflage erlebte. Sie war wie die Recension von Schütz ganz dazu angethan, denjenigen zu helfen, die sich in der Darstellung Kants nur schwer zurecht finden konnten. Grösseres aber hatten diese ersten Anhänger nicht zu leisten. Deshalb that es dieser Wirksamkeit keinen Eintrag, dass Schmidt nur zu jenem bescheidenen Mittelgut gehörte, das achtlos von der Zeit fortgeworfen wird, sobald ihr ein werthvolleres Gefäss zur Verfügung steht. So unbedeutend aber, wie er in dem späteren Streit mit Fichte erscheint, war er nicht. Schon in der ersten Auflage seines Auszugs zeigt er nicht bloss Einsicht in den Gedankengang Kants, sondern gelegentlich selbst treffende kritische Bedenken. So erklärt er bei Besprechung von Kants Begriff der Erfahrung, Kant habe zwar die subjective Möglichkeit der Erfahrung begreiflich gemacht, aber hinsichtlich der objectiven Möglichkeit derselben bleibe die Frage: „was kann uns berechtigen, irgend ein einzelnes Wahrnehmungsurtheil durch den Zusatz der Kategorie zu einem Erfahrungsurtheil zu erheben, da uns doch Wahrnehmung nie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit vorstellen kann, die dem reinen Verstandesbegriffe entspricht?“ Kants Erklärung, dass die Kategorien reine Verstandesbe-

[1] Weil Reinhold der bekannteste unter den ersten Anhängern und Gegnern Kants geblieben ist, ist die Bedeutung seiner Briefe für die Fortentwicklung des Systems meist überschätzt worden. An ihren Inhalt hat sich deshalb vielleicht das irrige Urtheil geknüpft, das gerade in den letzten Jahren mehrfach wieder zum Vorschein gekommen ist, als ob die Bewegung um Kant sowol hinsichtlich der Abweisung als hinsichtlich der Zustimmung durch seine moralischen und religiösen Lehren bedingt gewesen sei. Der thatsächliche Gang der Bewegung bietet für diesen Irrthum weder im einzelnen noch im ganzen einen Anhaltepunkt.



griffe seien, und dass die einzigen Gegenstände derselben als Erscheinungen gegeben werden, lasse uns deshalb über die Rechtmässigkeit dieser Beziehung auf die Gegenstände in Ungewissheit. Allerdings verstand Schmidt auch hier nur eine unverkennbare Schwierigkeit zu finden, nicht aber sie zu verwerthen oder wenigstens festzuhalten. Er sucht anfangs durch einen Sprung in den Mysticismus sich eine Erklärung für dieselbe zu verschaffen, und giebt sie später gegen eine nichtssagende Erläuterung von Jakob auf, der gleichzeitig mit ihm für Kant in die Schranken getreten war.

Von Jakobs „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller speculativen Beweise für das Dasein Gottes" (1786) ist nämlich die erste Hälfte eine Darstellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft, deren Gehalt den des Schmidtschen Auszugs nicht übersteigt, obgleich sie weniger hausbacken geschrieben ist. Nur darin unterscheidet er sich von seinem Genossen, dass er von den idealistischen Bedenken gegen die Lehre Kants bereits angesteckt erscheint. Dies giebt sich schon dadurch zu erkennen, dass er bestimmter als seine Vorgänger, so bestimmt wie Kant in den Prolegomenen, auf den kritischen Hauptzweck des Werkes hinweist (58) und diesen gegen den Vorwurf, dass er nichts Neues enthalte, ganz nach dem Beispiele Kants (Pr. 102) zu vertheidigen sucht (IX, f., XLI). Mit glücklichem Takt braucht er zuerst den treffenden Vergleich zwischen Kant und Sokrates, sofern auch Kant die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen habe. Aber nicht nur durch diese Betonung des kritischen Gedankens, sondern auch durch die Fassung der Lehre vom Ding an sich selbst verräth sich dieser Einfluss. Jakob nämlich wiederholt zwar auch hier im ganzen nur die Lehren Kants, aber er bildet sie doch zugleich von einem Punkte aus eigenartig fort, obgleich er auch hier sich auf die Zustimmung Kants beruft. Kant nämlich lehrt nach seiner Auffassung, dass wir die Objecte an sich „nach einer nothwendigen Idee zum voraus setzen" (33 Anm.), sofern „das unbekannte und für uns nie zu erreichende Object nur als Idee dazu diene, das Mannigfaltige in den Erscheinungen in ein Bewusstsein zu bringen, und vermittelst der sinnlichen Anschauung solches in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen" (131). Das Etwas also, „worauf wir eine jede Erscheinung als auf ihr Object beziehen, ist für uns völlig unbekannt, und gehört bloss zu unserer Form des Denkens" (132).

Es lässt sich nicht leugnen, dass dieser Ausweg besonders durch Kants Freiheits- und Gotteslehre möglich gemacht ist; es kann daher nicht als ein Zufall angesehen werden, dass derselbe gerade in der Schrift zuerst auftritt, die Kants Fassung des Gottesbegriffs und seine Kritik der Gottesbeweise zum Gegenstand hat.

Während dieser Ausbreitung der Kantischen Schule war, wie schon die Schrift von Jakob bezeugt, auch der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus zu einer Triebkraft für die Fortbildung der kritischen Lehren geworden. Wie sehr diese neue Bewegung mit der um Kant von Anfang an zusammentrat, wird schon aus der ersten der hierher gehörigen Schriften, den „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“ (Theil I) deutlich, die im Jahre 1785 erschienen. Dieselbe verräth überall den Einfluss der Kritik der reinen Vernunft. Zwar erklärt Mendelssohn in der Vorrede, er kenne in Folge vieljährigen Leidens die Schriften der grossen Männer, die sich in den letzten funfzehn Jahren in der Metaphysik hervorgethan, „die Werke Lamberts, Tetens', Platners und selbst des alles zermalmenden Kant nur aus unzulänglichen Berichten seiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind.“[1] Jedoch sowol der erste Abschnitt des Werks, die „Vorerkenntniss über Wahrheit, Schein und Irrthum“, als der zweite, die „Wissenschaftlichen Lehrbegriffe vom Dasein Gottes“ lassen erkennen, dass jene Berichte besonders hinsichtlich Kants wenn auch nicht sehr treffend, doch so eingehend gewesen sein müssen, dass sie ihn zu unverkennbar deutlicher und energischer Abweisung herausforderten. Das Problem des Idealismus nämlich bildet den Mittelpunkt der ganzen Voruntersuchung Mendelssohns; dieser Idealismus aber wird, wenn auch nicht formell, so doch sachlich direct auf die Kritik der reinen Vernunft bezogen. Denn obgleich er wie Kant den Idealismus der Definition nach dem Spiritualismus gleichsetzt, denselben also als die Lehre fasst, dass nur denkende Wesen ausser uns existiren (107, 112),[2] so bleibt doch der negative Sinn desselben, die Leugnung der selbständigen Existenz materieller Dinge, für ihn der

[1] Man vgl. Kants *Werke*, Bd. VIII. S. 680 f. u. Mendelssohns, *Gesammelte Schriften*, Bd. I. S. 31.

[2] Ich citire nach der zweiten Originalauflage von 1786.

Kernpunkt dieser Lehre (159). Der Idealist, den er gelegentlich als redend einführt (113, 172), „von dem der Streitpunkt erst letzthin ins reine gebracht worden ist, leugnet bloss das wirkliche Dasein eines Objects, das den wahren Abbildungen in unserer Weltvorstellung zum Vorbilde dienen soll, und zwar deswegen, weil ihm dieses Urbild nichts mehr zu denken giebt, weil er sich weiter keine Vorstellungen davon zu machen weiss, als die Abbildung davon, die in seiner Seele anzutreffen ist“ (173f.). Derselbe „hält also alle Phänomene unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubt nicht, dass ausserhalb desselben ein materielles Urbild vorhanden sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen“ (112). Der Idealismus, den er vor Augen hat, ist also der Kants, so wie er von dem Eklekticismus der Zeit aufgefasst worden war.

Dieser Idealismus nun gehört für Mendelssohn wie der Egoismus,[1] Spinozismus und Skepticismus zu den Ungereimtheiten, die, wie er glaubt, niemals im Ernst behauptet worden sind, durch die man vielmehr allem Anscheine nach bloss habe erproben wollen, ob die Vernunft mit dem gesunden Menschenverstand gleichen Schritt halte, und den Dogmatiker habe beschämen wollen, der seinen Lehren die höchste Augenscheinlichkeit der reinen Vernunfterkenntniss zutraue (159). Denn so oft die Vernunft so weit hinter dem gesunden Menschenverstand zurückbleibt, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, sondern zunächst suchen sich zu orientiren, d. i. auf den Ausgangspunkt zurücksehen und seine beiden Wegweiser, Vernunft und Gemeinsinn vergleichen. Gelingt es ihm dann nicht, die Vernunft dem Gemeinsinn anzupassen, der erfahrungsmässig in den meisten Fällen das Recht auf seiner Seite hat, so wird er ihr sogar Stillschweigen auferlegen (163f., 160). Obgleich es demnach wahrscheinlich ist, dass die Wahrheit auch hinsichtlich der idealistischen Zweifel auf Seiten des Gemeinsinns ist, so würden dieselben dennoch, so lange der Streit nicht entschieden, die Evidenz der Beweise, die wir auf die Aussage des Gemein-

[1] In dieser Fassung, die dem Problem des Idealismus durch eine Abzweigung der Schule von Malebranche in Paris gegeben worden war, wird dasselbe, wie hier nur angedeutet zu werden braucht, in der Zeit zwischen Wolf und Kant in Deutschland fast allein erwähnt.



sinns gründen, vermindern (164). Sie machen deshalb eine Widerlegung nothwendig. In diesem Sinne setzt Mendelssohn dem Idealismus nach einem auch von Kant gebrauchten Ausdruck den Dualismus entgegen, dem zufolge es ebenso wol körperliche als geistige Substanzen giebt, wenn auch die Schranken unserer Erkenntniss uns die ersteren „nicht völlig so darstellen, wie sie sind“ (108, 12 f.). Die Schwierigkeiten aber, die der Idealismus dieser Annahme entgegensetzt, hebt er auf folgende Weise. Die Behauptung zunächst, dass alle sinnlichen Eigenschaften dieser Dinge bloss Modificationen unserer selbst sind, trifft mehr die Sprache als die Sache. Denn wenn wir sagen, die Materie sei ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich u. s. w., so sagen wir nur, dass es Urbilder ausser uns giebt, die sich in jedem denkenden Wesen als ausgedehnt u. s. w. darstellen, dass also die Vorstellung der materiellen Wesen keine Folge unserer Schwachheit und unseres Unvermögens sei, sondern aus der positiven Kraft unserer Seele fliesse, d. i. allen denkenden Wesen gemein sei. Die sinnlichen Vorstellungen also, welche die Abbildungen der Materie sind, werden nicht in die Materie hineinverlegt; sondern aus der Uebereinstimmung unserer Sinne, der Menschen, ja auch der Thiere in Bezug auf sie wird gefolgert, dass der Uebereinstimmungsgrund nicht in uns selbst, sondern in etwas zu setzen ist, das sich ausser uns befindet (110 f., 176). Aber eben weil das materielle Urbild den Grund der Wahrheit aller dieser Abbildungen enthält, d. i. in uns die Vorstellung von Ausdehnung u. s. w. erregt, ist es „selbst ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich, von bestimmter Figur u. s. w.“ (113). „A sein und als A gedacht werden ist der Sprache so wie dem Begriffe nach ein und dasselbe.“

Mit dieser Widerlegung jedoch, die ein denkwürdiges Beispiel dafür bietet, wie dieselbe Wortverbindung zwei conträr entgegengesetzte Bedeutungen haben kann, und zugleich zeigt, wie wenig man damals überall in Deutschland von Berkeley wusste, ist Mendelssohn noch nicht zufrieden. Er lässt sich durch seinen Idealisten auch noch die Frage aufwerfen: „Alle Eigenschaften, die ihr Dualisten dem Urbilde zuschreibt, sind eurem eigenen Geständnisse nach bloss Accidenzen der Seele. Wir wollen ja aber wissen, was dieses Urbild selber sei, nicht was es wirke“ (113). Hierauf nun giebt Mendelssohn eine Antwort, die in ganz wunderlicher Weise zeigt, wie sehr schon die Gedanken Kants, denen

er zu widerstreiten glaubt, in ihm und seinen Berichterstattern wirksam geworden sind. Was er nämlich gegen den Idealisten Kant einwendet, ist mit geringer Modification Kants kritische Lehre vom Ding an sich. Er erklärt einerseits: „Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Ding für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sei, weiter keinen Verstand, weil nach dem, was ausser dem Begriffe liegen soll, nicht gefragt werden kann, in dem Sinn der Frage also selbst kein Gegenstand der Erkenntniss sein kann" (114, 116). Dasselbe aber folgt auch aus dem Begriff des Wirkens: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist; denn ausser dem Wirken und Leiden ist an einem Ding nichts weiter denkbar, da, wenn wir von uns selbst ausgehen, wie wir in allen unseren Erkenntnissen nothwendig thun müssen, das Dasein bloss ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden ist (114 f.; 79). „Wir stehen hier also an der Grenze nicht nur der menschlichen Erkenntniss, sondern aller Erkenntniss überhaupt, und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen wohin" (114). Denn der Satz, den jene Frage nach dem Wesen der Dinge an sich enthält, lautet: „Die Dinge ausserhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind an und für sich = x." Dieser Satz aber ist unvollständig. Wenn die Frage gelten soll, muss das Unbekannte in demselben sich in ein Bekanntes, das x in a verwandeln lassen. „Setzt man aber a für x ein, so giebt a in diesem Falle offenbar nicht mehr zu denken als x, denn insoweit das a etwa gedacht, empfunden oder vorgestellt werden kann, thut es der Frage kein Genüge. Der für unvollständig ausgegebene Satz kann also durch keine mögliche Antwort vollständig gemacht werden. Die Frage ist an sich selbst unbeantwortlich."[1]

Mendelssohns Erklärung, das Geschäft einer Vertiefung der allzusehr vernachlässigten Speculation „sei besseren Kräften aufbehalten, dem Tiefsinn eines Kant, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat", beruht demnach auf einer ungleich bestimmteren, wenn auch ihm selbst vielleicht nicht vollständig bewussten Stellungnahme zu Kant, als die äussere Form

[1] Mendelssohn a. a. O. Anmerkungen und Zusätze S. XXXI.

seines Werks vermuthen lässt.[1] Dass diese Beziehungen schon damals, sehen wir von Kant selbst und Jakob vorläufig ganz ab, wol bemerkt wurden, beweist Schütz in seiner Recension des Werks in der Allgemeinen Literaturzeitung, wenn er bemerkt: „Dennoch glaubt man Spuren zu entdecken, dass Mendelssohn Herrn Kants bezeichnetes Werk vor Augen gehabt . . ., so dass man versucht werden könnte, was Herr Mendelssohn von seiner Nervenschwäche sagt, wenn es sonst nicht zuverlässig bekannt wäre, für sokratische Ironie zu halten.“ Es scheint in der That kaum zweifelhaft, dass Mendelssohn diese Nebenbedeutung bei seinen Worten im Sinne hatte. Man wird sogar nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass diese Beziehungen auf Kant für Mendelssohn eins der sachlichen Motive waren, die ihn zur Herausgabe seiner Schrift bestimmten, obgleich die besondere Veranlassung zu derselben wol ausschliesslich in dem Wunsche lag, das Fortleben Lessings in dem Geiste seiner Nation vor dem „Verdacht“ zu wahren, dass derselbe von Herzen Spinozist gewesen sei. Als eine Anklage der Gotteslästerung und des Atheismus fasst nämlich auch er noch, nebenbei allerdings geleitet durch persönliche Empfindungen, den unleugbar etwas voreiligen Schluss auf, den Jacobi aus seiner Mendelssohn brieflich mitgetheilten Unterredung mit Lessing gezogen hatte.[2]

Weniger bestimmt als bei Mendelssohn ist die Bezugnahme auf Kant in der Gegenschrift von Jacobi „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.“ Es hat bei flüchtiger Lectüre sogar den Anschein, als sei Jacobi, der sich doch schon nach anderthalb Jahren auch als ein gründlicher Kenner und scharfsinniger Kritiker Kants erwies, und von der Lehre desselben später auch da, wo er von ihr abwich, tiefgreifend beeinflusst wurde, hier von derselben noch ganz unabhängig. Denn nur zweimal führt er zur Erläuterung spinozistischer Annahmen Sätze aus dem Werke Kants an, und beide Male solche, die zur Erläuterung

[1] Auch dieser Umstand ist den Historikern so viel ich weiss bisher entgangen, obgleich derselbe sich durch viele andere Gründe, z. B. durch Mendelssohns Fassung der Causalität (21, 22, 23), durch seine Widerlegung von Basedows Glaubenspflicht (135f.), durch seine Fassung des ontologischen Beweises (312f.), endlich auch durch gelegentliche Andeutungen (68, 81, 188) ebenfalls verräth.

[2] Lessing sagt in dieser Unterredung gelegentlich: „Reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem todten Hunde.“

nur dienen können, wenn man sie mit der Absicht einen Zusammenhang zu finden liest.[1] Man könnte daher wol vermuthen, dass nur der Wunsch, Kant nicht ganz unberücksichtigt zu lassen, für ihn massgebend gewesen sei, denn frei von solchen Schwächen war Jacobi nicht. Jedoch schon hier hat Jacobi die Grundlage des Standpunktes genommen, den er später unter dem mannigfaltigsten Einflusse des kritischen Idealismus und seiner metaphysischen Fortbildungen ausführen sollte, dass nämlich der letzte Zweck aller Forschung das sei, was sich nicht erklären lasse, das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache, dass daher auch der grösste Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen müsse. Denn wir können nicht nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und sie kann uns nicht anders bekannt sein, als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen.[2] Dies führt ihn zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, die nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat). „Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muss die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.“[3] Nun scheint zwar nach dem, was Jacobi gelegentlich aus Hemsterhuis anführt,[4] die Quelle dieser Ueberwindung des fatalistischen Spinozismus durch eine „Offenbarung der Natur“ in der Lehre jenes von Jacobi damals nicht wenig gepriesenen Philosophen zu liegen;[5] aber die Richtung, welche diese Ueberzeugung

---

[1] Das eine Mal will er das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen bei Spinoza durch die Argumente der transscendentalen Aesthetik fasslich machen, in denen Kant aus der Einigkeit des Raums und der Zeit folgert, dass dieselben Anschauungen, und nicht Begriffe sind (Jacobi, *Werke*, Bd. IV a. S. 176 und *Kritik der reinen Vernunft*, S. 39 Arg. 3, S. 45 Arg. 5); das andere Mal will er Spinozas Lehre vom absoluten Denken durch die Bedeutung der transscendentalen Apperception für die Erkenntniss überhaupt erläutern (Jacobi a. a. O. S. 192 und Kant, *Kr.* Bl. III. S. 107).

[2] Jacobi a. a. O. S. 72, 71.

[3] Jacobi a. a. O. S. 210.

[4] Jacobi a. a. O. IV b. S. 260.

[5] Die ersten Keimpunkte zwar dürften, nach dem Brief an Lavater vom 10. Oct.

schon hier nimmt, deutet doch unzweideutig auch auf Kant hin: der Glaube nämlich ist es nach Jacobi, der uns von dem Dasein von Dingen ausser uns unterrichtet. „Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden, denn ohne Du ist das Ich unmöglich."[1] Damit aber ist trotz der unverkennbaren Beziehung auf einen Gedankengang Spinozas (Eth. II prop. XVI f.) doch auffallender Weise ein Lösungsversuch der Hauptschwierigkeit vorher gegeben, die Jacobi nach einem Zeitraum von anderthalb Jahren aus gründlicher Kenntniss der Kritik der reinen Vernunft heraus in Kants Lehre findet. Jeder Zweifel endlich verschwindet, wenn man in jener Schrift, die wenige Monate nach der zweiten Auflage erschien,[2] das Bekenntniss Jacobis liest: „Ich muss gestehen, dass dieser Anstand (der Widerspruch der vorausgesetzten Existenz und Causalität der Dinge an sich gegen die Consequenzen der Deduction) mich bei dem Studium der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so dass ich verschiedene Jahre hinter einander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorn anfangen musste, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, dass ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte."[3] Es ist also auch bei Jacobi eine Wechselwirkung zwischen Spinozismus und Kantianismus in dieser seiner ersten philosophischen Schrift unzweifelhaft. Der Sprung zum Glauben,

---

1781 zu urtheilen, religiösen Motiven entsprungen und schon 1775 selbständig fixirt sein. Jener Brief ist abgedruckt bei Roth, *Briefwechsel Jacobis,* 1825 f. Bd. I.

[1] Jacobi a. a. O. Bd. IV a. S. 211. Man vergleiche auch den eben citirten Brief an Lavater, der unverkennbar unter dem ersten Eindruck der Lectüre der Kritik der reinen Vernunft geschrieben ist, und Jacobi a. a. O. Bd. II. S. 189 ff.

[2] Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.* Ein Gespräch. Mit einer Beilage über den transscendentalen Idealismus, 1787.

[3] Jacobi, *Werke,* Bd. II. S. 304.

der ihn vor Spinoza rettet, ist zugleich eine Lösung des allgemeinsten Widerspruchs in der Lehre Kants, bietet also das Fundament zu einer Fortentwicklung derselben.

Dass diese Beziehung auf Kant in den Streitschriften, durch welche sowol Mendelssohn als Jacobi ihre Sache weiter führten,[1] mehr zurücktritt, ist bei der persönlichen Erregung, die sich seitdem um den Ausgangspunkt des Streites concentrirte, nicht überraschend. Dennoch nahm Mendelssohn Gelegenheit, gegen Jacobis Herbeiziehung von Kants Theorie der Apperception als einem Misverständniss Kants Einspruch zu erheben; Jacobi aber verwies gegenüber dem ihm gemachten Vorwurf des Atheismus, weil er keinen speculativen Vernunftbeweis des Daseins Gottes für möglich halte, auf Kants hierin gleichstimmige Lehre, und bemerkte gegenüber Mendelssohns Darstellung der Ansichten Lessings als eines „geläuterten Pantheismus“, dass Lessing so gut als Kant zu Hause bleiben, und so Gott will nur von selbst in sich kehren dürfe.[2]

Dennoch wirkte in Folge der lebhaft erregten Theilnahme an Kant die Hineinziehung seiner Lehre in den Streit durch die Urheber desselben, die damals keinem Betheiligten verborgen bleiben konnte, in allen den anderen Schriften, die derselbe hervorrief, unverkennbar fort. Die Recensionen der Allgemeinen Literaturzeitung allerdings widersprachen beiden Parteien, so weit sie sich von Kant trennten, besonders Jacobi, der mit seiner Erläuterung Spinozas durch Kant auch hier Unwillen erregt hatte. Nur das oben schon besprochene Werk Jakobs tritt speziell gegen Mendelssohn in die Schranken, ohne jedoch mehr als eine Wiederholung der Beweisgründe Kants zu geben, die übrigens durch seine Umbildung der Lehre vom Ding an sich nicht afficirt werden, ein Beweis mehr, dass dieselbe durch Kants eigenartige Fassung des Gottesbegriffs bedingt ist. Eine feste Verbindung aber gehen beide Lehrmeinungen bei R. Wizenmann ein, einem Schüler Jacobis, dem Verfasser der 1786 anonym erschienenen Schrift: „Die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen.“ Diese Erstlingsarbeit des in der frühsten Blüthezeit seines Lebens ver-

[1] Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* 1786. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen* 1786.

[2] Mendelssohn, *Werke*, Bd. III. S. 27. Jacobi, *Werke*, Bd. IV b. S. 256 f. (270); 181.

storbenen und deshalb schnell vergessenen Verfassers, der seine letzte Lebenskraft noch zu einem Anfang 1787 veröffentlichten vortrefflich klaren Sendschreiben an Kant verbrauchte[1], zeigt trotz eines mystischen Zuges einen selten hellen Kopf, der sich schon hier den Ausführungen des phantasiereichen und gedankentiefen, aber selten ganz klaren Jacobi wie den Erörterungen des scharfdenkenden und feinsinnigen, aber niemals tiefen Mendelssohn mindestens gewachsen zeigt. Auch bei ihm bildet die Frage nach der Existenz von Dingen den Mittelpunkt für die Grundlage seiner Gotteslehre; aber er ist in seiner Lösung derselben abhängiger von Kant, „dem Philosophen der Deutschen", als Jacobi, trotzdem er äusserlich die Erklärungen des letzteren adoptirt. Er nennt es nämlich mit diesem „eine wahrhafte Offenbarung, zu deren Versicherung Vernunftgründe schlechterdings nichts beitragen können, dass wir einen Körper haben und dass Dinge ausser uns sind" (20). Er erklärt jedoch diesen Glauben durch eine realistische Interpretation von Kants Theorie der Erfahrung, der man anmerkt, dass sie dem Versuch entsprungen ist, die idealistischen Schwierigkeiten dieser Lehre zu umgehen. Der ganze Umfang der menschlichen Erkenntniss theilt sich nämlich nach ihm in die zwei Sphären: Erfahrung und Vernunft. „So wie es der Erfahrung unmöglich ist, irgend eine Beziehung wahrzunehmen und als solche zu erkennen, so ist es der Vernunft unmöglich, das Dasein irgend eines Dinges zu beweisen. Durch Erfahrung nehme ich Dasein wahr, und durch Vernunft bemerke ich die Beziehungen dieses Daseins, so dass die Vernunft bloss das Bewusstsein der Erfahrung ist." Durch Vernunft also lässt sich kein Dasein gewinnen. „Denn durch die Sinne werden wir weder den Körper unmittelbar noch die Dinge ausser uns gewahr, sondern blosse Eindrücke und Formen, welche uns selbst verändern." Es ist aber unmöglich, aus der Art unserer Receptivität das Dasein von Dingen ausser uns darzuthun, denn reine Vernunftgründe können nicht dazu führen, blosse Modificationen in uns als Beweise von Dingen ausser uns anzusehen. „Die Natur bewirkt diese Ueberzeugung durch eine Täuschung, welche die Vernunft weder auseinandersetzen noch beurtheilen kann. So wenig wir im Stande sind, mit den Ohren zu sehen

[1] Dasselbe steht im *Deutschen Museum* 1787. S. 116—156. Näheres über ihn bietet dieses Sendschreiben selbst sowie der Briefwechsel Jacobis mit Hamann.

und mit den Augen zu hören, so wenig sollen und können wir Gefühle (Erfahrung) beweisen und Vernunftschlüsse fühlen (erfahren).“ Hieraus aber entwickelt er nach entsprechender Modification des Unterschieds von *A-priori* und *A-posterior* im Gegensatz zu Mendelssohns dogmatischen Vernunftbeweisen und zu Kants Vernunftglauben, aber auch im Gegensatz zu Jacobis Begriffsbestimmungen die Lehre, dass eine jede wahre Ueberzeugung vom Dasein Gottes von Thatsachen, mithin von Wahrnehmung, Gefühl oder Glauben ausgehen müsse, dass daher ein jeder Offenbarungsglaube vernunftmässig sei, sobald diese Offenbarung giltige historische Zeugnisse für sich habe.“

Hiermit ist die Reihenfolge der Schriften, welche die erste Aufnahme der Kritik der reinen Vernunft durch die Zeitphilosophie charakterisiren, im wesentlichen erschöpft.[1] Ihr Inhalt hat uns gezeigt, dass und weshalb die Auffassung des Werks durch die Göttinger Recension trotz des Protestes von Kant schnell die herrschende wurde. Auch von den Schülern bilden nur Schultz und Reinhold eine Ausnahme, der eine, weil er nur Kants Worte variirt, der andere, weil ihn nicht die theoretische Grundlage, sondern nur die religiöse Consequenz der Lehre in seinen Briefen interessirt. Die Deduction dagegen in ihrem kritischen Sinn tritt ungeachtet der so lebhaften Hinweise Kants in den Prolegomenen auch jetzt noch ganz in den Hintergrund. Nur der Recensent Ulrichs macht eine Ausnahme; auch er aber berührt sie nur, um sie als in sich widersprechend zu verwerfen. Der Idealismus jedoch, der so für die Zeitphilosophie zum Schwerpunkt des Systems wird, ist nicht derjenige, den Kant allein vor Augen hat, d. i. das Resultat der Aesthetik, sondern derjenige, der entsteht, sobald die Consequenzen der Analytik

[1] Im Jahre 1783 erschien bei dem Verleger Kants eine Schrift: „*Versuch über die Natur und das Dasein einer materiellen Welt.* Aus dem Englischen.“ 286 S., die ich nur aus einer Recension in der *Gothaischen gelehrten Zeitung* von 1784 und aus einer Anzeige von Pistorius in der *Allg. Deutschen Bibliothek* kenne. Auffallenderweise ist von ihr in der ganzen Literatur dieser Jahre nie die Rede, und auch in dem datenreichen Briefwechsel Hamanns ist sie nicht erwähnt. Pistorius findet ihr Ergebniss dem Idealismus Kants nahe verwandt. Aus seiner Inhaltsanzeige ergiebt sich jedoch, dass sie dem Positivismus Humes näher steht als dem kritischen Idealismus. Auch die Uebersetzung von PRIESTLEYS *Briefen an einen philosophischen Zweifler in Beziehung auf Hume,* die 1782 erschien, hat keine merkbaren Spuren hinterlassen.



idealistisch, nicht kritisch gedacht werden. Denn ohne Ausnahme werden die Erörterungen Kants über das Noumenon und das transscendentale Object idealistisch interpretirt. Dasselbe gilt von der Kritik der Paralogismen. Es wird jedoch nicht bloss behauptet, dass die Leugnung der Dinge an sich der Hauptzweck des Werks sei, überall, wenn auch in mannigfach versteckter Weise wird zugleich angenommen, dass diese Lösung unmöglich sei. Die Gegner finden in ihr direkte Widersprüche, die Vermittler erkennen unlösbare Schwierigkeiten, die Anhänger versuchen Fortbildungen — alle aber in realistischem Sinne. Auch hier werden die Schwierigkeiten schon früh auf das Ich an sich übertragen. Selbst durch die Bewegung um Spinoza wird diese realistische Reaction gegen den vermeintlichen Idealismus nicht abgelenkt, obgleich dieselbe besonders Kants Lehre von den Gottesbeweisen betont; sowol die demonstrativen Annahmen Mendelssohns als die Glaubenssätze Jacobis und die Erfahrungsbeweise Wizenmanns gehen von Abfertigungen der idealistischen Lösung aus. Die Bewegung bleibt deshalb bis 1787 eine rein erkenntnisstheoretische. Die moralischen Lehren des Idealismus finden zwar allgemeinen, aber doch weder tiefgreifenden noch bestimmt hervortretenden Widerspruch. Die religiösen Consequenzen desselben endlich werden ihrer kritischen Tendenz nach mehrfach, ihrer moralischen Grundlegung nach nur wenig anerkannt; auch sie aber bleiben dem Hauptstrom fern.

VIERTES CAPITEL.

Rückwirkungen auf Kant.

Selbst wenn wir keine directe quellenmässige Angabe darüber besässen, würden wir nicht zweifeln können, dass die eben geschilderte Aufnahme des Werks in Folge ihrer so bestimmten Tendenz auf Kant sehr lebhaft zurückwirken musste. Denn nur die Annahme einer solchen Rückwirkung kann uns den anfangs schon angeführten Entschluss Kants erklären, in seiner Bearbeitung der zweiten Auflage „auf alle die Missdeutungen oder auch Unverständlichkeiten, 'die ihm binnen der Zeit des Umlaufs des Werks bekannt geworden, Rücksicht nehmen zu wollen.“ Ein solcher Entschluss wird bei einem Werk, dessen Wirksamkeit nicht bloss auf die nächste Zukunft berechnet ist, dessen Ergebnisse überdies nach der sachlichen Ueberzeugung des Autors nothwendig und allgemein giltig sein sollen, nur dann begreiflich, wenn man annehmen darf, dass derselbe sich gezwungen sieht, diesen ersten Einwürfen eine ungleich allgemeinere Bedeutung beizulegen, als dieselben durchschnittlich in Anspruch nehmen können. Ein solcher Ausnahmsfall ist aber nur dann möglich, wenn diese ersten Stimmen einmüthig gegen einen und denselben Theil des Systems sich richten und dadurch beweisen, dass hier ein auffälliger Mangel der Sache oder der Darstellung oder beider Factoren zusammen vorhanden ist.

Die Aussicht aber, jenen Ausstellungen aller Art gerecht zu werden, eröffnete sich Kant trotz der anfänglichen Stille ziemlich früh. Schon im April 1786 schrieb er an Bering, dass sein Verleger dringend um die Vorlage zur zweiten Auflage anhalte, da derselbe den ganzen Vorrath der ersten bereits verkauft habe. Auch über die Zeitdauer dieser Neu-

bearbeitung sind wir im allgemeinen orientirt. Um die Zeit jenes Briefes begann Kant, wie er ebenfalls in demselben erwähnt, die umfangreicheren Veränderungen schriftlich zu entwerfen, und nach einer Aeusserung Hamanns[1] scheint es, als ob er seine Thätigkeit denselben damals ausschliesslich gewidmet habe. Die Hoffnung aber, dass das Werk in der neuen Gestalt „in kurzem, vielleicht schon nach einem halben Jahre zum Vorschein kommen werde", ging nicht in Erfüllung. Weniger innere Gründe als äussere Abhaltungen, besonders die noch durch den Tod Friedrichs des Grossen erheblich vermehrte Zahl der Rectoratsobliegenheiten, die ihn im Sommer trafen,[2] verzögerten den Abschluss der Arbeit bis in den April des folgenden Jahres.[3] Jedenfalls aber war Kant schon beim Beginn seiner Arbeit über die meisten inhaltlich bedeutsamen Veränderungen mit sich im reinen, da das Programm, das er in dem Briefe an Bering von denselben entwirft, mit den späteren Angaben am Schluss der Vorrede im wesentlichen übereinstimmt. Nur das eine scheint nicht ausgeschlossen, dass er anfangs mehr noch habe verkürzen wollen als die Kritik der rationalen Psychologie, da er gegen Bering von „vielen" Abkürzungen redet.

Bestimmteres noch läßst sich über den Ursprung der einzelnen Veränderungen ausmachen, da die Motive zu denselben innerhalb der Zeit von Ende 1780 bis Anfang 1787 zerstreut liegen, und ohne Ausnahme theils auf äussere Anregungen, theils auf innere Fortwirkungen, theils endlich auf beide zusammen hinweisen. Wir werden also auch hier wieder auf die Entwicklungsgeschichte zurückgeführt.

Ein methodologischer Wunsch zunächst musste Kant durch die Art der Aufnahme seines Werks bei Gegnern sowol als bei Freunden gegeben werden, der nämlich, seine Darstellung, so viel die ursprüngliche Form derselben nur zulassen wollte, zu verdeutlichen. Denn die an-

---

[1] In einem Brief an Jacobi vom 25. Apr. 1786. Jacobi, *Werke*, Bd. IV. 3. S. 188.

[2] Man vgl. Schubert, *Kants Biographie*, S. 70f.

[3] Nach dem Brief Kants an Schütz, der vom 25. Jan. 1787 datirt ist, müsste die Auflage schon damals versendet gewesen sein. Aber diese Möglichkeit ist, wie schon R. v. Raumer bemerkt hat (*Die doppelte Recension des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1854), bereits dadurch ausgeschlossen, dass Kant in diesem Briefe eines Druckfehlers in der Vorrede zur zweiten Auflage gedenkt, die erst vom (23.) April datirt ist. Es ist in *Schütz' Leben* Bd. II. S. 208 Jan. statt Jun.(ius) gedruckt.

fänglichen Klagen über Dunkelheit und Unverständlichkeit des Werks hörten auch nach dem Erscheinen der Prolegomenen nicht auf, obgleich sie nicht mehr direct ausgesprochen wurden. Hatte doch Kant demjenigen, der auch diese Erläuterungsschrift noch dunkel finden würde, zu bedenken gegeben „dass es eben nicht nöthig sei, dass jedermann Metaphysik studire."

Aber auch ein etwas wunderlicher kritischer Plan wurde durch diese Annahme früh in Kant rege; und mit überraschender Energie hielt er an demselben fest. Schon in den Prolegomenen hatte er, wie früher bereits angedeutet, unter dem Eindruck der Göttinger Recension vorgeschlagen, dass die Kritik der reinen Vernunft „von ihrer Grundlage an Stück für Stück" einer öffentlichen Prüfung seitens der Fachgenossen unterzogen werden sollte, so dass die Prolegomenen derselben „zum Plane und Leitfaden" dienten.

Für uns ist dieser Vorschlag, der an sich zu den naivsten Gedanken gehört, die jemals ein grosser Denker geäussert hat, in doppelter Hinsicht belehrend. Er zeigt zunächst, wie fest Kant von der Wahrheit seines Lehrgebäudes beim Abschluss desselben überzeugt war, und wie wenig diese Ueberzeugung durch die ganze Reihe der Angriffe und Modificationen dieser Zeit erschüttert wurde. Mit charakteristischer Sicherheit spricht er dies schon in den Prolegomenen aus. Was er voraussieht, sind „Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen oder auch Bestätigungen, Ergänzungen und Erweiterungen" (Pr. 220) — Widerlegungen, ja selbst nur Modificationen des Gedankeninhalts erwartet er nicht. Diese Sicherheit ist auch nach Abschluss der neuen Bearbeitung, wie gleich hier bemerkt werden mag, nicht vermindert. Er erklärt hier, wie wir wissen, nicht nur, dass „im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert sei (XLII), er spricht auch in Rücksicht besonders auf die organische Einheit des Systems der reinen Vernunft die Hoffnung aus, dass „das System in dieser Unveränderlichkeit sich auch fernerhin behaupten werde" (XXXVIII); „denn widerlegt zu werden ist in diesem Falle keine Gefahr, wol aber, nicht verstanden zu werden" (XLII). Ist diese Folgerung lehrreich für die Festigkeit sowol als für die apriorische Richtung der kantischen Ueberzeugung, so ist die zweite bedeutsam für den Kernpunkt derselben. In den Prolegomenen zwar spricht er sich über die Sätze, an deren Erörterung ihm

9*

vor allen gelegen ist, nicht näher aus; in den „Erläuterungen" von Schultz jedoch werden dieselben bestimmt ausgeführt. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass der „Versuch einiger Winke zur näheren Prüfung der Kritik der reinen Vernunft", der den zweiten Theil dieses Werkes bildet, von Kant selbst inspirirt ist, da er seinen Schüler nicht nur dazu aufforderte, „dem metaphysischen Publicum einen Wink zu geben, wie, in welcher Ordnung und nach welcher auf die wesentlichen Punkte gleich anfangs zu richtenden Aufmerksamkeit die Untersuchung hierüber anzustellen und die Grenze aller unserer Einsicht in diesem Felde sicher zu bestimmen wäre,"[1] sondern auch mehrfach mit demselben darüber conferirte, und ihm wahrscheinlich sogar selbst einige schriftliche Erläuterungen an die Hand gab.[2] Die Sätze, in denen Schultz „die Hauptmomente, auf welche alle Untersuchungen der Vernunftkritik gehen", zusammenfasst, hatten daher, falls sie nicht von Kant selbst herrühren,[3] jedenfalls seine volle Billigung. Da dieselben geeignet sind, unseren bisherigen Ausführungen eine charakteristische Bestätigung zu geben, so sei es gestattet, sie abzuschreiben. Ihnen zufolge war es die Aufgabe Kants:

„1) Die wahre Natur der Sinnlichkeit und ihren Unterschied vom Verstande zu bestimmen."

„2) Den ganzen Vorrath der ursprünglichen Begriffe aufzusuchen, die in unserem Verstande befindlich sind, und welche unserer gesammten Erkenntniss zum Grunde liegen, und zugleich ihre wahre Abkunft zu

---

[1] Nach dem Wortlaut eines der Briefe von Kant an Schultz, die in der Vorrede der oben angeführten Schrift abgedruckt sind. Die Herausgeber von Kants Werken haben dieselben übersehen.

[2] Hamann, *Werke*, Bd. VI. S. 354, 374.

[3] Hamann bemerkt an dem eben angeführten Orte, Kant habe „einige Erläuterungen versprochen, welche die Vollendung der Herausgabe verzögern." Nun liesse sich zwar daraus, dass Schultz in der Vorrede von einer solchen Hilfe nichts direct erwähnt, folgern, dass es bei dem Versprechen geblieben sei; jedoch Form und Inhalt jener oben abgeschriebenen Zusammenstellung machen das Gegentheil wahrscheinlich. Dieselbe besteht erstens nicht, wie sonst fast alle Erörterungen des Buches lediglich aus Combinationen von Worten Kants. Die ungeschickte Satzbildung ferner von 2) entspricht der Gewohnheit Kants, während Schultz' Ausführungen von Beispielen hierzu fast ganz frei sind. Die Worte endlich in 4) „mithin positiv auszumitteln" haben in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht einmal dem Sinne nach ein Correlat, wol aber deuten sie auf Aenderungen in der zweiten Auflage vor. Man vgl. S. 134. Anm. 1.

beurkunden, dass sie nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern reine Producte des Verstandes sind."

„3) Zu zeigen, in welcher Art wir berechtigt sind, diesen Begriffen, die doch bloss etwas Subjectives in uns sind, gleichwol objective Realität zuzuschreiben, oder wie der Verstand befugt sei, gleichsam aus sich selbst herauszugehen, und seine Begriffe auf Dinge, die ausser ihm sind, zu übertragen, d. i. auf Gegenstände zu beziehen."

„4) Eben hierdurch die wahren Grenzen der menschlichen Vernunft zu bestimmen, mithin positiv auszumitteln, wie weit unsere Vernunft durch blosse Speculation kommen kann, und wo dagegen unser eigentliches Wissen aufhört, und uns bloss Glauben und Hoffen übrig bleibt."

„5) Endlich zugleich das Räthsel aufzulösen, woher unsere Vernunft so unwiderstehlich geneigt ist, sich mit ihren Speculationen über die Grenze des möglichen Wissens hinauszuwagen, und daher den Schein aufzudecken, mit welchem sie sich hierin selbst wider ihren Willen täuscht."

Auch hier also ist die Durchführung des kritischen Gedankens in dem früher entwickelten Sinne, d. i. die Grenzbestimmung unseres Wissens durch das Gebiet möglicher Erfahrung der Schwerpunkt des Systems; auch hier ruht dem entsprechend ein besonderer Nachdruck auf dem Gegensatz gegen die dogmatische Metaphysik; nur als Vorbedingung dazu erscheint der Widerspruch gegen Leibniz' dogmatische Auffassung der Sinnlichkeit als einer Art der Verstandeserkenntniss und gegen (Lockes und) Humes Auffassung der Verstandesbegriffe als Abstractionen aus der Erfahrung.

Wie wenig aber jene Vorbegriffe, durch die Dogmatismus und Skepticismus coordinirt werden, gegenüber dem kritischen Gedanken, der den letzteren zum Vorgänger, den ersteren zum Gegner macht, für Kants eigenes Bewusstsein an Gewicht besitzen, geht aus dem Briefe Kants aus dieser Zeit an Mendelssohn hervor,[1] in dem er denselben Vorschlag wiederholt. Auch hier nämlich giebt er eine kurze Zusammenfassung seiner Lehre, und zwar diesmal mit speziellerer Rücksicht auf den Gang der Prüfung. Danach aber soll durch dieselbe untersucht werden:

„1) Ob es mit der Unterscheidung der analytischen und synthe-

[1] Kants *Werke*, Bd. VIII. S. 682.

tischen Urtheile seine Richtigkeit,[1] und mit der Schwierigkeit, die Möglichkeit der letzteren, wenn sie *a priori* geschehen sollen, einzusehen, die Bewandtniss habe, die ich ihr beilege, und ob es auch von so grosser Nothwendigkeit sei, die Deduction der letzteren Art von Erkenntnissen zu Stande zu bringen, ohne welche keine Metaphysik stattfindet."

„2) Ob es wahr sei, was ich behauptet habe, dass wir *a priori* über nichts als die formale Bedingung einer möglichen (äusseren oder inneren) Erfahrung überhaupt synthetisch urtheilen können, sowol was die sinnliche Anschauung derselben, als was die Verstandesbegriffe betrifft, die beiderseits noch vor der Erfahrung vorhergehen und sie allererst möglich machen."

„3) Ob also auch meine letzte Folgerung richtig sei, dass alle mögliche speculative Erkenntniss *a priori* nicht weiter reiche als auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nur mit dem Vorbehalte, dass dieses Feld möglicher Erfahrung nicht alle Dinge an sich selbst befasse, folglich allerdings noch andere Gegenstände übrig lasse, ja sogar als nothwendig voraussetze, ohne dass es uns doch möglich wäre, von ihnen das mindeste bestimmt zu erkennen."

Da also, wo es gilt die Summe seiner Lehren als Basis für die Verständigung mit seinen Zeitgenossen zusammenzufassen, kommt der kritische Gedanke allein zum Ausdruck. Auch hier kennzeichnet er sich demnach als der Schwerpunkt des Systems.

Da nun alle diese Wünsche Kants nach Erläuterung und systematischer Prüfung seiner Lehre lediglich durch die Klagen über die Dunkelheit seiner Werke und durch den unerwarteten Gang der Polemik seiner Zeitgenossen bedingt sind, die beide in dieser ganzen Zeit unverändert fortbestehen, so ist begreiflich, dass dieselben bis in die Zeit der

---

[1] Dass in der Zusammenfassung bei Schultz dieser Unterschied, den Kant doch sonst überall lebhaft betont, nicht erwähnt wird, ist ein Beweis mehr, dass dieselbe von Kant selbst herrührt. Denn Schultz würde sich eine solche Abweichung nie erlaubt haben; ein Versehen desselben aber kann diese Auslassung nicht wol sein, da Schultz' Darstellung dazu sonst zu treu ist. Der Grund aber, der Kant dort veranlassen konnte, denselben nicht besonders zu erwähnen, liegt vielleicht darin, dass er dort eine Zusammenfassung der Hauptpunkte seiner Lehre giebt, in deren jedem dieser Unterschied enthalten ist, während er hier die zu prüfenden Sätze in ihrer Reihenfolge bezeichnet, und deshalb eine dort überflüssige Isolirung für nothwendig erachten mochte.

Neubearbeitung der Kritik der reinen Vernunft fortwirken. In diesem Sinne begrüsste er Reinholds Briefe später mit grösster Freude und schmeichelhaftestem Lobe;[1] in eben demselben Sinne sieht er noch 1788 in Jakobs Vorschlag zu einem für die Prüfung seines Systems bestimmten Journale einen glücklichen Einfall, und bestimmt die Männer, die dazu am meisten geeignet sein möchten.[2]

Ebenso fest umgrenzt wie diese allgemeine Rückwirkung sind die besonderen Anregungen, die er von den verschiedenen Parteien empfängt, aus deren Zusammenwirkung die philosophische Bewegung der Zeit resultirt. Sehr verschiedenartig allerdings ist die Grösse und die Art dieser Einwirkungen. Von den ausgesprochenen Gegnern seiner Lehre würde er vermuthlich selbst dann nicht sachlich beeinflusst worden sein, wenn dieselben hervorragendere Köpfe unter sich gezählt hätten. Ein unbedingter Widerspruch kann immer nur festigend wirken, ebenso wie jede persönlich gefärbte Polemik. In diesem Fall aber, gegenüber den Tiedemann, Tittel, Meiners galt das Wort Goethes: Sie haben meine Gedanken verdorben, und sagen, sie hätten mich widerlegt. Was er über Tiedemann urtheilt, dass derselbe „in seinen vermeintlichen Widerlegungen weder einen Begriff von der vorliegenden Frage, noch Einsicht in die Principien, worauf ihre Entscheidung ankomme, überhaupt kein Geschick zu reinen philosophischen Untersuchungen bewiesen habe“,[3] hat er sicher auch von den anderen gedacht. Zwar hatte er vor, Feder, falls derselbe sich auch an den Prolegomenen durch eine Recension versündigen würde, zu antworten;[4] schwerlich aber hätte er diesen Vorsatz ausgeführt. Nur den plumpen Angriff von Meiners fand er ärgerlich genug, um Kraus in einer Recension der Geschichte der Philosophie desselben zu einer derben Abfertigung zu veranlassen.[5]

Zu einer entgegengesetzten Stimmung, aber im ganzen doch nur zu der gleichen Wirkung musste ihn die Beistimmung führen, die er seit 1784 von den verschiedensten Seiten aus gefunden hatte. Nur für die gelegentlichen Ausstellungen, die besonders von Schütz gemacht waren,

---

[1] Kants *Werke*, Bd. VIII. S. 738 f., 741, Bd. IV. S. 495.

[2] A. a. O. S. 741.

[3] In dem mehrfach citirten Briefe an Bering.

[4] Hamann, *Werke*, Bd. VI. S. 284.

[5] Man vgl. *Kraus' Leben*, S. 176 f.

sowie auch für die Modificationen, die er schon bei manchen dieser ersten Anhänger, wie besonders bei Jakob wahrnahm, konnte er um so empfänglicher werden, als sie von Freunden seiner Lehre herrührten. Wir werden sehen, bis zu welchem Grade dies wirklich geschehen ist.

Ungleich grösser als diese Einwirkungen war jedoch auch noch nach dem Erscheinen der Prolegomenen der Einfluss jener Schriftsteller auf Kant, die von seinen Lehren nur zum Theil überzeugt waren, der eine von diesen, der andere von jenen, die jedoch alle gegen den Idealismus des Systems in der schnell herrschend gewordenen Auffassung Bedenken oder Widerspruch erhoben. Schon die Recension Garves in der Allgemeinen deutschen Bibliothek hatte Kant schwerlich unberührt gelassen. Denn der Unterschied ihrer Interpretation von der in der Göttingischen Recension war zu gering, als dass sie den Druck, den jene ausgeübt hatte, nicht hätte verstärken sollen. Die Klage, dass er von Garve wie ein Schwachkopf behandelt sei, die Hamann berichtet,[1] ist deshalb vermuthlich ebenso wie der Zorn gegen jenen Recensenten nicht bloss ein Zeichen dafür, dass er sich nicht verstanden sah, sondern auch dafür, dass er sich getroffen fühlte. Directe Aeusserungen zwar über das Problem des Idealismus finden sich in keiner der Schriften aus dieser Zeit; dieselben fehlen sogar so vollständig — schon in den Zusammenfassungen bei Schultz und gegen Mendelssohn sind, wie wir sahen, keine Beziehungen auf dasselbe enthalten —, dass man geneigt wird, an eine absichtliche Zurückhaltung zu denken. Kant mochte mit Recht dafür halten, dass jede nicht unmittelbar gebotene Bemerkung nur zu neuem Widerspruch reizen oder zu weiterer Begründung der falschen Auffassung benutzt werden würde. Wo aber gelegentlich vom Ding an sich gehandelt wird, finden wir die Nothwendigkeit seiner Annahme ganz so bestimmt wie in den Prolegomenen betont. Die Erhebung der Voraussetzung von Dingen an sich zum Merkmal ist also geblieben.

So schreibt er Anfang 1785,[2] es sei eine Bemerkung, die anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert werde, dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen, wie die der Sinne, uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren,

[1] Hamann, a. a. O. S. 264.

[2] *Werke*, Bd. IV. S. 298 f.

wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, dass wir mithin, was diese Art Vorstellungen betrifft, bloss zur Erkenntniss der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Auch der Beweis aus dem Begriff der Erscheinung bleibt hier in der Form der Prolegomenen[1] unverändert bestehen. Denn Kant fährt an der eben citirten Stelle fort, sobald dieser Unterschied einmal gemacht sei, so folge von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass wir immer nur, wie sie uns afficiren, niemals aber, was sie an sich sind, wissen können.

Gelegentlich führt ihn der Eifer der Polemik sogar zu Behauptungen, die ihrem Wortsinn nach den Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft geradezu widersprechen, weil sie die Frage nach der Beschaffenheit des Dinges an sich, die sonst als eine sinnlose abgewiesen worden war, als noch innerhalb der Grenzen unserer Erkenntniss liegend ansehen. Lebhaft nämlich widerspricht er der oben angeführten Behauptung Mendelssohns, dass die Frage, was die Dinge seien, sobald man erkannt habe, was sie wirken und leiden, „weiter keinen Verstand" enthalte, trotzdem dieselbe, wird sie mit ein wenig gutem Willen interpretirt, doch nichts anderes besagt, als was Kant selbst viele Male eingeschärft hatte. Hier jedoch führt Kant[2] aus: wir wissen von einem Ding nichts weiter, als dass es Etwas sei, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm, und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in demselben liegt; mit einem Wort, wir kennen nichts als [äussere] Beziehungen von Etwas auf etwas Anderes, davon wir gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen können. Demnach haben wir keinen Begriff vom Dinge an sich, die Frage also, was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sei, ist ganz rechtmässig .... und kann ganz und gar nicht für sinnlos gehalten werden. Vergleicht man hermit die Erinnerung der Kritik der reinen Vernunft: „Man kann zwar auf die

[1] Man vgl. Kants *Prolegomena*. Einleitung. S. LXVIII.

[2] *Werke* Bd. IV. S. 467 f.

Frage, was ein transsscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wol, dass die Frage selbst gänzlich leer und nichtig d. i. nichts sei, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden" (501 Anm.), so lässt sich, sieht man ab von dem Gedankenzusammenhang jener Bemerkungen gegen Mendelssohn, ein grösserer Widerspruch kaum vorstellen. Jener Gedankenzusammenhang jedoch zeigt, dass Kant die Erörterungen Mendelssohns nicht nach ihrem inneren Zusammenhang mit seiner Lehre, sondern nach dem von Mendelssohn selbst zur Schau getragenen Widerspruch gegen seinen vermeintlichen Idealismus interpretirt, und deshalb zwar nicht mehr im Sinne der Kritik der reinen Vernunft, aber doch ganz im Sinne der Prolegomenen die Lehre vom Ding an sich als ein spezifisches Merkmal seines kritischen Idealismus hinstellt.

Daneben allerdings zeigen sich Andeutungen, dass Kant hier in doppeltem Sinne auch über die Darstellung der Prolegomenen hinausgeht, sofern er einen Theil seines Lehrbegriffs, die Theorie des inneren Sinns, durch eine neue Gedankenreihe näher bestimmt, und einen anderen Theil, den unausgesprochenen, nur unbestimmt früher durchschimmernden Hintergrund seiner monadologischen Gedanken über die Welt der Dinge an sich, unzweideutig hervorkehrt. Es lässt sich zugleich beweisen, dass sowol jene Ausführung als diese Fortbildung des Realismus der Prolegomenen nicht erst der Zeit der Niederschrift dieser Erörterungen — sie sind vom 4. Aug. 1786 datirt — angehörig ist.

Was zunächst die Lehre vom inneren Sinn betrifft, so bemerkt Kant im Anschluss an die eben citirten Aeusserungen: „Eben dieses lässt sich auch gar wol an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjects selbst, allein es würde mich hier in zu grosse Weitläufigkeit führen." Diese Worte geben für sich, sehen wir ab von der realistischen Wendung in der Theorie vom Ich an sich, die der vom Ding an sich aequivalent ist, nur der Vermuthung Raum, dass Kant sich auf eine Fortentwicklung der unbestimmten Andeutungen des Hauptwerkes bezieht, da es im anderen Fall doch näher gelegen hätte, auf die Kritik der reinen Vernunft selbst zu verweisen. Diese Vermuthung jedoch gewinnt nicht wenig an Wahr-

scheinlichkeit, wenn wir in einer etwas früheren Schrift lesen,[1] dass der Mensch, „da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt", auch von sich selbst nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne. Denn diese Beziehung auf eine intellectuelle Anschauung ist der Lehre vom Ich in der ersten Auflage sowol wie in den Prolegomenen fremd. Näheres allerdings erfahren wir noch nicht; was Kant sonst äussert,[2] stimmt mit seiner früheren Darstellung durchaus überein.

Ungleich klarer als diese Andeutungen sind die Ausführungen über die Beziehung der Lehre vom Ding an sich zur Monadologie. Schon im Sommer 1785 schrieb Kant bei Gelegenheit einer Besprechung der Raumtheorie[3] von einer „übelverstandenen Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von Leibniz ausgeführter an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloss ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt." „Daher war Leibniz' Meinung," heisst es weiter, „soviel ich einsehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als correspondirend, aber zu einer bloss intelligibelen (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu setzen, und nichts anderes zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich dass der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte, und selbst nur die Form unserer äusseren sinnlichen Anschauung sei." Diese Bemerkungen, welche nicht deutlicher sein könnten, werden gegen Mendelssohn noch näher ausgeführt. Dort nämlich antwortet Kant auf das von ihm selbst aufgeworfene Bedenken, welches denn die Eigenschaften und wirkenden Kräfte seien, so dass man dieselben und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne, durch einen Hinweis auf die Weise, wie

[1] A. a. O. S. 299.
[2] A. a. O. S. 438.
[3] A. a. O. S. 399.

man schon längst in der Metaphysik den Gottesbegriff zu Stande gebracht habe. Man denke sich in demselben stets lauter wahre Realität d. i. solche, die vornehmlich den sinnlich gegebenen Realitäten in der Erscheinung entgegengesetzt werde. Vermindere man nun alle diese wahren Realitäten, d. i. „Verstand, Wille, Seligkeit, Macht" u. s. w. dem Grade nach, während sie der Qualität nach unverändert bleiben, so gewinnt man „Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die auch auf andere Dinge ausser Gott angewendet werden können", und zwar der Art nach die einzigen, da „keine anderen denkbar" sind. Das Befremdliche aber an dieser Ableitung der Eigenschaften des *mundus noumenon* aus dem Gottesbegriff erkläre sich dadurch, dass auf diese Weise „lediglich das Mittel" gewonnen werde, das „alles Sinnliche und die Erscheinung von dem, was durch den Verstand als zu Sachen an sich selbst gehörig betrachtet werden kann", zu isoliren erlaube. Diese Ausführungen sind gewiss ein überraschender Beweis davon, wie entschieden Kant durch die idealistische Interpretation seiner Lehre afficirt war; denn so durchaus sie den „Privatmeinungen" der Kritik der reinen Vernunft entsprechen, so sehr ist doch die Stellung derselben zu dem kritischen Gedanken verändert. Wie in den Prolegomenen aus der selbstverständlichen Voraussetzung der Dinge ein systematisches Merkmal des Lehrbegriffs geworden war, so wird hier aus den lediglich für den polemischen Vernunftgebrauch bestimmten Hypothesen eine Wesensbestimmung der Dinge an sich. Auch hier aber bedürfen wir einer besonderen Erklärung dieser Fortbildung, denn obgleich dieselbe durchaus auf dem Wege liegt, den Kant schon in den Prolegomenen eingeschlagen hatte, so ist doch das Ziel, das hier erreicht ist, ein ungleich entfernteres, als dort vorauszusehen war. Selbst wenn man die Verstärkung in Betracht zieht, die jenen treibenden Kräften durch die Anhäufung der idealistischen Polemik gegeben wurde, ist noch kein hinreichender Grund gefunden. Derselbe liegt vielmehr, wie wir später sehen werden, auf anderem Gebiete, der inzwischen eingetretenen Ausbildung der Ethik.

Die Rückwirkung Kants in dieser Zeit trifft jedoch nicht bloss das Problem des Idealismus,[1] sondern auch die kritische Hauptfrage. Den

---

[1] Auch darin liegt eine Fortbildung im Sinne der Prolegomenen, dass Kant schon in dieser Zeit die Bedeutung der äusseren Anschauung für die Realität der Kategorien

Anlass dazu bieten ihm jene Zweifel an der Deduction, in denen der „scharfsinnige“ und „tiefforschende“ Recensent Ulrichs „mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich erklärt“. Die Gelegenheit aber, denselben zu entgegnen, bricht Kant vom Zaun, so dass kein Zweifel sein kann, wie hoch er ihre Bedeutung schätzt. Er ergreift dieselbe in der Vorrede zu seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“,[1] die einen inneren Beziehungspunkt nicht bietet. Kants Polemik richtet sich jedoch nicht sowol gegen jene Zweifel selbst, als vielmehr gegen das allgemeine Bedenken, das in Folge derselben von dem Recensenten ausgesprochen wird, gegen das Bedenken nämlich, dass die Deduction, ohne deren klare und genugthuende Beweisführung das System in seinen Fundamenten wanke, gerade der dunkelste Theil des Werkes sei.

Hiergegen führt Kant aus, dass die Deduction aus zwei von einander wol zu unterscheidenden Beweisen bestehe, einmal nämlich, **dass** die Kategorien gar keinen anderen Gebrauch als für Gegenstände möglicher Erfahrung haben können, sodann, **wie** die Erfahrung durch die Kategorien und zwar allein durch dieselben möglich sei. Die Argumentation des ersten dieser Beweise, so führt Kant weiter aus, ist vollständig klar. Denn sie beruht auf folgenden drei in sich wol verständlichen Gründen, nämlich 1) dass die Kategorien nichts anderes sind als die formalen Verstandeshandlungen in den Urtheilen, sofern ein Object in Ansehung einer oder der anderen Function dieser Urtheile als bestimmt gedacht wird, und dass die Kategorientafel diese reinen Verstandesbegriffe vollständig enthält; 2) dass der Verstand synthetische Grundsätze *a priori* bei sich führe, durch die er alle Gegenstände der Erkenntniss diesen Kategorien unterwirft, und dass die Sinnlichkeit Anschauungen *a priori* enthalte, welche die für diese Anwendung der Kategorien er-

---

entschiedener betont, als früher. „Es ist auch in der That sehr merkwürdig,“ schreibt er Anfang 1786 (*Werke*, Bd. IV. S. 367, vgl. 359), „kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden, dass die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äusseren Anschauung hernehmen müsse, und wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstet und schwankend herumtappe.

[1] A. a. O. S. 363 f.

forderlichen Bedingungen abgeben; 3) dass diese reinen Anschauungen lediglich Formen der Erscheinungen d. i. der Gegenstände möglicher Erfahrung sind. Der Argumentation des zweiten Beweises der Deduction dagegen, so gesteht Kant selbst, hängt eine nicht zu verleugnende Dunkelheit an, die „dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen ist, dass der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird.“ Diese Dunkelheit jedoch, so erfahren wir weiter, kann der apodiktischen Gewissheit der Kritik keinen Eintrag thun. Denn diese Kritik ist auf dem Satze erbaut, **dass** der ganze speculative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche. In Absicht dieser „Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ aber ist die Deduction schon durch den ersten Beweis weit genug geführt, um das ganze System der eigentlichen Kritik darauf mit völliger Sicherheit zu bauen. Der zweite Beweis dagegen ist zwar verdienstlich und von grosser Wichtigkeit, um die Deduction zu vollenden, aber für jenen „Hauptzweck“ des Systems nicht nothwendig, weil das Gebäude auch ohne ihn fest steht. Gesetzt daher, dass niemals hinreichend erklärt werden könnte, wie Erfahrung durch die Kategorien möglich sei, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiss, dass sie bloss durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe nur in Bezug auf Erfahrung brauchbar seien. Es verhält sich demnach damit wie mit Newtons Gravitationsmechanik: dieselbe steht fest, ob man gleich nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich ist.

So unwesentlich jedoch jene Dunkelheit des zweiten Beweises für die eigentliche Absicht des Werkes ist, so wenig sie daher dem Recensenten zu seinem allgemeinen Vorwurf ein Recht giebt, so grosse Leichtigkeit hat andrerseits, wie Kant jetzt einzusehen gesteht, ihre Aufhellung. Der ganze zweite Beweis nämlich „kann beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urtheils überhaupt, d. i. einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden, verrichtet werden.“ Kant erklärt deshalb, die nächste Gelegenheit ergreifen zu wollen, diesen Mangel, „der auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft, zu ergänzen.“

An dieser Erörterung ist für uns, sehen wir vorläufig davon ab, dass Kant den Begriff der Deduction hier über die ganze Analytik aus-

dehnt, zunächst charakteristisch, dass sie der Gliederung in eine subjective und eine objective Deduction, die in der Einleitung zur ersten Auflage enthalten ist, genau entspricht, dass sie daher zwar den ursprünglichen Gedankengang so wenig genau deckt wie jene, jedoch keinen Gedanken enthält, der über jene Zusammenfassung vom Anfang 1781 hinausführte.[1] Diese Incongruenz aber, die wir schon früher bemerkten, ist, wie noch einmal betont werden mag, keine materielle, sondern lediglich eine methodologische. Die kritische Grenzbestimmung tritt in der Deduction selbst weniger hervor als in diesen Zusammenfassungen, weil dieselbe erst nach Abschluss der Theorie der Grundsätze vollzogen werden kann. Eben deshalb sieht Kant sich hier genöthigt, nicht bloss die Deduction selbst, sondern die ganze Analytik in Betracht zu ziehen. Ueberdies aber zeigt diese Ausführung, dass auch die Darstellung der Deduction in den Prolegomenen, die schon durch die Mängel der ersten Bearbeitung bedingt war, nicht mehr Kants Zufriedenheit besitzt, obgleich schon in ihr die Definition des Urtheils überhaupt weit mehr den springenden Punkt der Beweisführung bildet als dort. Die Fortbildung also, die wir hier erwarten dürfen, tritt aus dem Wege nicht heraus, den Kant schon nach Abschluss seiner ersten Darstellung eingeschlagen hatte. Die Betonung dagegen, die Kant hier dem kritischen Gedanken angedeihen lässt, findet sich in ganz derselben Stärke schon in den Prolegomenen und in der Kritik der reinen Vernunft. Sogar das Verhältniss desselben zum Skepticismus wird auch da kein anderes, wo er seine Lehre gelegentlich gegen den landläufigen Vorwurf des Skepticismus vertheidigt. Auch hier bleibt allein der methodologische Gegensatz: „die Kritik geht eben darauf hinaus, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniss *a priori* festzusetzen.“[2]

Nicht minder lebhaft, wenn auch weniger einflussreich auf die Umbildung seiner Gedanken als diese Gegenwirkung gegen die Angriffe in jenen Vermittlungsversuchen, war die Reaction Kants gegen den Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi, in den er sich von Anfang an hineingezogen sah. Bald nachdem ihm Mendelssohn ein Exemplar der Mor-

[1] Man vgl. S. 24 f. sowie das letzte Capitel dieser Schrift.

[2] Kants *Werke*, Bd. IX. S. 350 Anm.

genstunden mit einem leider noch nicht gedruckten Begleitschreiben gesendet hatte,[1] fasste er den Plan, „mit aller Kälte sich in einen Gang mit demselben einzulassen". Jedoch theils, weil er mit seinen eigenen Arbeiten zu sehr beschäftigt war, theils auch, weil er sich, wie es scheint, in Folge eines Briefes von Herz hatte überreden lassen, „dass die Morgenstunden ihn eigentlich nicht selbst beträfen, wie er anfänglich gedacht habe", gab er diesen Vorsatz nach wenigen Wochen wieder auf, obgleich Hamann alles that, ihn zum Festhalten desselben zu bewegen. Offenbar jedoch war es vor allem die Sorge um seine eigenen Arbeiten, die ihn zu dieser Umkehr bewegt hatte, denn Anfang 1786 zeigt er sich wieder „Willens, mit der Zeit über die Morgenstunden etwas herauszugeben, sobald er mit der Ausgabe seiner eigenen Werke zu Ende gekommen sei." Hamann aber mochte ihn nicht mehr drängen, weil Kant „von der Ueberlegenheit seines Systems ebenso überzeugt sei, als er selbst Misstrauen gegen dasselbe hege." Dennoch hätte Kant schwerlich noch mehrere Monate gezögert, wenn nicht auch noch jene Rectoratsgeschäfte dazwischen gekommen wären, die auch die Ausarbeitung der zweiten Auflage verzögerten. Denn sicher hat er sich keinen Augenblick verhehlt, dass Mendelssohns Argumentationen wider den Idealismus direct gegen ihn gemünzt seien, und im ganzen hat er den Freund Lessings, wie allein schon sein Briefwechsel mit demselben hinreichend beweist, so hoch gehalten, dass ihn dieser Widerspruch empfindlich berühren und dadurch zu einer Abwehr reizen musste. Hamann erzählt uns überdies, wie lebhaft Kant sich damals für Mendelssohn interessirte, wie energisch er ihn gelegentlich gegen die unduldsamen Freunde Jacobis in Schutz nahm.[2]

Schon Ende 1785 hatte Kant deshalb in einem Briefe an Schütz sich ziemlich ausführlich über das Verhältniss der Morgenstunden zu der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen, und Schütz nahm in seiner

---

[1] Hamanns Briefwechsel überliefert uns zwar als eine gelegentliche Aeusserung Kants, dass durch Mendelssohns Tod die Christen nichts, desto mehr aber seine eigene Nation verloren hätte. Jedoch nach allem, was sonst über das Verhältniss Kants zu Mendelssohn überliefert ist, hat Hamann diese Aeusserung entweder entstellt, oder sie ist einer jener Gesprächseinfälle, die der Augenblick bildet und zerstört.

[2] Die Belege zu der obigen Darstellung bieten die Briefe Hamanns an Jacobi in Jacobis *Werken*, Bd. IV, 3. S. 88, 94, 95, 116, 122, 142, 134, 202, u. o.

Recension der Schrift Gelegenheit, das Urtheil Kants öffentlich mitzutheilen. Dasselbe lautet:[1] „Obgleich das Werk des würdigen Mendelssohn in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjectiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objecte überhaupt für die Bedingungen der Möglichkeit der Objecte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiss keine leichte Arbeit ist, so wird doch dieses treffliche Werk ausser dem, was in der Vorerkenntniss über Wahrheit, Schein und Irrthum Scharfsinniges, Neues und musterhaft Deutliches gesagt ist, und was in jedem philosophischen Vortrage sehr gut angewandt werden kann, in seiner zweiten Abtheilung der Kritik der menschlichen Vernunft von wesentlichem Nutzen sein. Denn da der Verfasser in der Darstellung der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, die Schlussfolge zu ziehen, dass nichts denkbar sei, ohne sofern es von einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sei (S. 301), und daraus folgert dass ein unendlicher und zugleich thätiger Verstand wirklich sein müsse, weil nur in Beziehung auf ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit Prädicate der Dinge von Bedeutung sein können, da auch in der That in der menschlichen Vernunft und ihren Naturanlagen ein wesentliches Bedürfniss liegt, gleichsam mit diesem Schlusssteine ihrem freischwebenden Gewölbe Haltung zu geben, so giebt diese äusserst scharfsinnige Verfolgung der Kette unserer Begriffe in der Erweiterung derselben bis zur Umfassung des Ganzen die herrlichste Veranlassung und zugleich Aufforderung zur vollständigen Kritik unseres reinen Vernunftvermögens und zur Unterscheidung der bloss subjectiven Bedingungen ihres Gebrauchs

[1] Ich schreibe diesen Brief oben ab, weil die Herausgeber von Kants Werken ihn übersehen haben. Dass derselbe von Kant herrührt, wird schon aus der Art wahrscheinlich, in der Schütz ihn einführt. Er sagt nämlich: „Wir beschliessen diese Anzeige mit dem Urtheile eines Mannes, der sich in diesem Felde schon längst zu einer vollgiltigen Stimme legitimirt hat, und hoffen von ihm Entschuldigung, wenn wir es den Lesern hier mittheilen.“ Inhalt und Sprache des Briefes dienen gleich sehr zur Bestätigung. Die Möglichkeit jedes Zweifels aber wird ausgeschlossen, wenn man auf die überraschende, gelegentlich wörtliche Uebereinstimmung des Briefs mit dem Schluss der Anmerkung in der Abhandlung über das Orientiren (*Werke* Bd. IV. S. 344) achtet.

von denen, dadurch etwas vom Objecte Giltiges angezeigt wird. Dadurch muss denn eine Philosophie nothwendig gewinnen, gesetzt auch, dass es sich nach vollendeter Prüfung ergäbe, dass hier Illusion sich einmische und etwas scheine Eroberung im Felde sehr entlegener Objecte zu sein, was doch nur (obzwar sehr nützliche) Leitung des Subjects unter uns sehr nahe umgebenden Gegenständen sein möchte. Man kann dieses letzte Vermächtniss einer dogmatisirenden Metaphysik zugleich als das vollkommenste Product derselben, sowol in Ansehung des kettenförmigen Zusammenhangs als auch der ausnehmenden Deutlichkeit in Darstellung desselben ansehen, und als ein nie von seinem Werthe verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke der Erkenntnissart, der er sich annimmt, kennt und sie in seiner Gewalt hat, an welchem also eine Kritik der Vernunft, die den glücklichen Fortgang eines solchen Verfahrens bezweifelt, ein bleibendes Beispiel findet, ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen, um sie danach entweder zu bestätigen oder zu verwerfen."

Dieser Brief beweist nicht bloss, welchen Eindruck die Morgenstunden auf Kant gemacht haben, er lässt auch darauf schliessen, in welcher Weise Kant damals dem Berliner Philosophen entgegnen wollte. Es scheint demnach, als habe er das Buch selbst als ein „bleibendes Beispiel, seine Grundsätze auf die Probe zu stellen", der Prüfung unterziehen wollen; denn dass er nicht bloss kurze Gegenbemerkungen beabsichtigte, folgt vielleicht schon aus der Art, wie die Arbeit an seinen eigenen Schriften ihn verhinderte.

Jedenfalls aber kam er bald von diesem Gedanken an eine ausführliche Widerlegung zurück, vielleicht in Folge der Mittheilung Jakobs, dass er die Vertheidigung seines Meisters gegen Mendelssohn übernehmen wolle; denn schon im Juli 1786[1] finden wir ihn an dem kleinen Aufsatz beschäftigt: „Was heisst sich im Denken orientiren."[2] Dieser aber ist, wie schon der Titel sagt, unmittelbar wider Mendelssohn gerichtet. Kant sucht darin zu zeigen, dass der gesunde Menschenverstand, der nach Mendelssohn den Leitfaden für alle speculative Vernunft bilden soll,

---

[1] Jacobi a. a. O. S. 259.

[2] Alle die auch weiterhin noch zu nennenden kleineren Schriften Kants aus dieser Zeit stehen in Bd. IV der Werke (Ausg. von Hartenstein).

durch ein „Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses“ ersetzt werden müsse, das den Vernunftglauben bedingt. Durch die gleichzeitig nothwendige Rücksicht auf den Streit mit Jacobi aber war er gebunden, die Polemik Mendelssohns gegen seinen Idealismus nur durch die allgemeinen Andeutungen zu berühren, die bei Bestreitung des Jacobischen Glaubens gegeben werden konnten. Deshalb vermuthlich nahm er noch Anlass zu den Bemerkungen, die Jakob seiner Prüfung der Morgenstunden vorsetzen durfte, da diese fast ausschliesslich, wie wir oben schon sahen (S. 137), gegen jene Polemik gerichtet sind.

Aber auch an den Schriften Jacobis wider Mendelssohn nahm Kant lebhaften Antheil. Er las die Briefe über Spinoza mit grosser Begierde, und war anfangs, wenn Hamann seinem Freunde die Wahrheit berichtet hat, mit dem Vortrag sowie dem Inhalt derselben sehr zufrieden. Bald aber gestand er, wie bei anderer Gelegenheit schon erwähnt werden musste, dass es ihm ebenso wie Mendelssohn gehe, dass er nämlich „Jacobis Auslegung so wenig als den Text des Spinoza sich verständlich machen könne.“ Jacobi, der aus der Kritik der reinen Vernunft damals vermuthlich nicht wenige spinozistische Gedanken herausgelesen hatte, konnte sich nichts anderes denken, als dass dieser Aussage eine Sophisterei unterliege. Wir wissen jedoch, dass es Kants Ernst war, da er Hamann gestand, den Spinoza niemals recht studirt zu haben, und auch gegen Kraus erklärte, dass und warum er aus dem System des Spinoza niemals einen rechten Sinn habe ziehen können. Spinozas Gottesbegriff, fand er noch später,[1] sei „gar nicht zu verstehen“, obgleich übrigens seine Auffassung der Lehre desselben als eines „Idealismus der Zweckmässigkeit“ den allgemeinsten Gedanken Spinozas glücklich trifft.

Mit dem Glauben Jacobis jedoch und auch mit der Wendung, die Wizenmann demselben gegeben, dessen „scharfsinnige und nicht unbedeutende Schlüsse“ er sonst unverholen anerkennt, war er sicher von Anfang an sehr viel weniger einverstanden, als Hamann glaubte.[2] Zwar was er an Herz schrieb,[3] „die Jacobische Grille sei keine ernstliche, sondern nur eine affectirte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu

---

[1] Kant, *Kritik der Urtheilskraft* § 72.
[2] Die Belege für diese ganze Darstellung bei Jacobi a. a. O. S. 82f., 114f. u. o.
[3] Anfang April 1786. *Werke*, Bd. VIII. S. 713.

machen, und daher kaum der Widerlegung werth", ist aus Freundschaft für Herz wol etwas herber gesagt, als er es im Grunde gedacht hat. Denn die Widerlegung, die der bald darauf geschriebene Aufsatz über das Orientiren enthält, giebt sich nicht als die „Aufdeckung eines Gaukelwerks", sondern als eine ernstgemeinte Polemik. Denn sie behauptet nur das eine, dass jene Bestreitung gleichsam des Erstgeburtsrechts der Vernunft in Ansehung aller transscendenten Speculationen, d. i. ihres Rechts „zuerst zu sprechen," nothwendig anfangs zur Schwärmerei, dann zum Aberglauben, von da zum Unglauben und endlich zur Freigeisterei, d. i. dem Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen, führen müsse. Allerdings ist das keine Polemik gegen den Inhalt der Jacobischen Lehre selbst, sondern nur gegen ihre Folgen; dadurch aber bestätigt sich nur, dass dieser Inhalt für Kant ein incommensurabler blieb.

In den eigentlichen Streit selbst mischte Kant sich nicht hinein, obgleich er von Berlin aus durch Herz ersucht wurde, den Schiedsrichter zu machen.[1] Von dem Spinozismus nahm er daher öffentlich nur so weit Notiz, als derselbe auf seine Lehre bezogen wurde. Die Aufforderung, sich „von dem Verdacht des Spinozismus zu reinigen", die ihm von verschiedenen Seiten, besonders wol von den Freunden Mendelssohns zu Theil wurde — er schreibt drei Jahre später sogar an Jacobi, dass dieselbe ihn wider seinen Willen zu dem Aufsatz über das Orientiren genöthigt habe[2] — benutzte er lediglich, um gegen Wizenmann und Jacobi zu erinnern, dass seine Kritik des Dogmatismus der Lehre Spinozas durchaus zuwiderlaufe. Durch Schütz allerdings liess er überdies etwas auffallend energisch erklären,[3] dass er die Demonstrationen des Spinoza für ebenso wenig bündig halte, als irgend eine andere metaphysische Scheindemonstration; dass er sich sogar nicht genug habe wundern können, wie jemand, der die Kritik der reinen Vernunft gelesen, nur auf den Einfall habe kommen können, als ob er den spitzfindigen Grillen eines Erzdogmatikers, wie Spinoza war, einen solchen Werth beilege.

---

[1] Jacobi, a. a. O. S. 202.

[2] Kants *Werke*, VIII, S. 764. Durch den Inhalt des Aufsatzes wird diese Motivirung nicht bestätigt. Man vgl. S. 143 f. dieser Schrift.

[3] In der Anzeige von Wizenmanns Resultaten in der *Allgem. Lit. Zeitung* giebt Schütz diese Erklärung offiziös ab. Die andere steht Kants *Werke*, Bd. IV. S. 349 Anmerkung.

Kants literarische Thätigkeit in diesen Jahren war jedoch nicht bloss auf die wenigen bisher besprochenen kleinen Arbeiten beschränkt. Vielmehr nahmen dieselben offenbar nur den kleineren Theil seiner Arbeitskraft in Anspruch. Die Zahl und die Inhaltsdifferenz dieser anderen Schriften ist sogar so gross, der gelegentliche Ursprung derselben aus Motiven der Zeit bei den meisten so unzweifelhaft, dass man zugestehen muss, was übrigens schon aus einfachen psychologischen Gründen wahrscheinlich gemacht werden könnte, dass Kant in dieser Zeit für äussere Eindrücke am meisten empfänglich und selbst vielgeschäftig, überdies aber auch in Folge seines langen Schweigens vorher bei intensivster Arbeit reich war an Stoffen aller Art. Weitaus die meisten derselben gehören dem anthropologischen Gebiete an, diesem Lieblingskinde seiner Musse, das er gerade seit dem Beginn jenes zehnjährigen Schweigens mehr noch als früher gepflegt hatte, das daher sicher auch am meisten bereichert war.

Anthropologischen Fragen sind die beiden Abhandlungen vom Jahre 1784 gewidmet, die „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und die „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung," beide dem Besten zugehörig, was Kant geschrieben hat, die erste sicher,[1] die zweite wahrscheinlich[2] durch eine äussere Anregung entstanden. Auf ihren Inhalt müssen wir verzichten näher einzugehen. Nur das sei erwähnt, dass die erste den Beweis an die Hand giebt, wie weit Kant auch in dieser Zeit davon entfernt war, ein Vorgänger der modernen Entwicklungstheorie zu sein, obgleich seine Auffassung der Menschengeschichte sich in dem Rahmen von Entwicklung und Antagonismus bewegt, während die zweite zeigt, was es mit den Vorwürfen über äussere

[1] Sie dient zur Erklärung eines kurzen Berichts über „eine Lieblingsidee des Herrn Professor Kant, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei", den ein plaudersüchtiger Gelehrter nach einem Besuche bei Kant zugleich mit der Mittheilung über das Werk von Schultz im Februar 1784 in den *Gothaischen gelehrten Zeitungen* veröffentlicht hatte.

[2] Das Wort „Aufklärung" war damals ein neues, aber schnell eingebürgertes Wort, wie Mendelssohn erwähnt, der in derselben Zeit in die gleiche Zeitschrift eine Abhandlung sandte, „über die Frage: was heisst Aufklären." Kants bekannte Erklärung hat dem für jene Zeit charakteristisch gewordenen Wort seinen Inhalt gegeben; die Erläuterung Mendelssohns, wonach Aufklärung als Bildung in theoretischem Sinne der Cultur als Bildung im praktischen Sinne entgegengesetzt werden sollte, ist schnell vergessen worden.

Rücksichtnahme und feige Selbstverleugnung auf sich hat, durch die Schopenhauers unliebenswürdiger Charakter das Andenken Kants lange Zeit hindurch verunglimpft hat.

Reicher noch an anthropologischen Arbeiten ist das folgende Jahr. Denn ausser der Abhandlung „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace“, die ein von Kant schon vorher erörtertes und bald darauf eingehend vertheidigtes[1] Thema mit grösserer Bestimmtheit behandelt, als man nach der akademischen Entscheidung solcher Fragen in der Kritik der reinen Vernunft (695 f.) erwarten sollte, gehören auch noch die drei Besprechungen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit hierher, die vielleicht deshalb schärfer ausgefallen sind, als billig war, weil Kant in der ihm unsympathischen Darstellungsweise seines früheren, ihn anfänglich warm verehrenden Schülers manche seiner eigenen Gedanken wiedererkannte.[2] Auch der Aufsatz vom Jahre 1786 endlich „Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, der ganz dem Gedankenkreis der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ angehört, interessirt uns nur durch den Hinweis auf Rousseau, der wiederum in Uebereinstimmung mit dem Inhalt der Ausführung zeigt, wie weit die Gedanken Kants vom Darwinismus entfernt sind.

Neben diesen anthropologischen Studien aber schenkte Kant auch jetzt noch, wie die Abhandlung „Ueber die Vulcane im Monde“ zeigt, den Fortschritten der kosmogonischen Forschung rege Aufmerksamkeit; und war auch jetzt schon, wie besonders die Deduction von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks beweist, mit den Bestimmungen des römischen Rechts besser vertraut, als der Sache in diesem Falle dienlich war.[3]

---

[1] In der Abhandlung von 1775 „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ und in der Arbeit von 1788 „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.“

[2] Herder hat damals, obgleich er sich empfindlich gekränkt fühlte, nicht geantwortet, und auch nicht in den Lessingstreit, in den er durch Jacobis Kritik Spinozas hineingezogen war, selbstthätig eingegriffen, weil er sich durch sein früheres Verhältniss zu Kant noch gebunden fühlte. Jacobi, *Werke*, II, 280. Man vgl. *Aus Herders Nachlasse* den Brief an Jacobi vom 23/2. 85. Hamanns *Werke*, Bd. VII, S. 208, 227, 291.

[3] Ich beziehe mich auf W. von Bruenneck, *Kant über die Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks* in der *Altpreussischen Monatsschrift*, Bd. XII, S. 482 f. — Hierher gehört auch die Recension Kants von Hufelands *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*.

Jedoch auch alle diese Arbeiten bekunden mehr die grosse geistige Frische Kants in dieser Zeit, als dass sie uns über die Studien Aufschluss geben, die seine Arbeitskraft vor allen in Anspruch nahmen. Diese geben vielmehr die jetzt zu besprechenden Werke, die der Ausbildung seines Systems gewidmet waren.

Am meisten erwartet wurde von den Zeitgenossen Kants System der reinen speculativen Vernunft d. i. die „Metaphysik der Natur", von den Anhängern, wie Bering, weil sie in ihr den Abschluss des Systems zu finden hofften, von den Halbüberzeugten, wie Pistorius und Ulrich, weil sie an einen Aufschluss ihrer Zweifel dachten, von den Gegnern, wie Mendelssohn, weil sie sehen wollten, wie weit der Alleszermalmende wieder aufbauen würde. Kant hatte, wie wir wissen, in der Vorrede zu seinem Hauptwerk selbst angedeutet, dass diese Schrift, „welche bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben sollte als dieses", die nächste sein werde, die er zu veröffentlichen gedenke. Jedoch diese Erwartung ging nicht in Erfüllung. Um die Zeit des Abschlusses der Prolegomenen war der Plan noch nicht weiter gediehen als er es im Jahre 1781 war, vielmehr beginnt derselbe bereits zu verkümmern. Denn damals schrieb er an Mendelssohn, das Werk solle bloss „ein Lehrbuch der Metaphysik mit aller Kürze eines Handbuchs zum Behuf akademischer Vorlesungen" werden, das „in nicht zu bestimmender, vielleicht ziemlich entfernter Zeit fertig zu schaffen sei".[1] Anfang 1786 aber „getraut er sich nicht, vor zwei Jahren seine Erscheinung zu versprechen"; er vertröstet seinen Schüler Bering deshalb auf die Bearbeitung der zweiten Auflage seiner Kritik, da diese, wenn sie ihm gemäss seinem jetzigen Entwurfe gelinge, es beinahe in jedes Einzelnen Vermögen stellen werde, ein System der Metaphysik danach zu entwerfen. Deshalb will er die Arbeit daran etwas weiter hinaussetzen, um zunächst für die Kritik der praktischen Vernunft Zeit zu gewinnen.[2] Allmählich jedoch verlischt dieser Plan, wie der Briefwechsel der späteren Zeit und endlich die Erklärung gegen Fichte beweist, so vollständig, dass nicht einmal eine Erinnerung übrig bleibt.[3]

---

[1] Kants *Werke*, Bd. VIII, S. 683.

[2] Nach dem Briefe an Bering a. a. O.

[3] Man vgl. Kants *Prolegomena*, Einleitung des Herausg. S. III.

Dennoch kann nach dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft nicht zweifelhaft sein, dass Kant die Materialien zu dieser Arbeit, die von jener Propädeutik selbst nur durch die vollständige Analysis der eigentlich metaphysischen Begriffe unterschieden sein sollte (Kr. 25 f., 873 f.; I, XV; Pr. 36 f.), schon 1781 so gut wie vollständig besass. Die Gründe des Aufschubs lagen daher gewiss von vorn herein besonders in dem Bedürfniss Kants, die ethischen Grundlagen seines Systems vollständig auszubauen, auf die er, wie wir bald sehen werden, durch die Art der Aufnahme seines Werks hingedrängt wurde. Sodann aber folgt aus der ganzen Tendenz der Kritik der reinen Vernunft, dass ihm ein solcher Aufbau einer kritischen Metaphysik weitaus weniger angelegen war, als der allgemeine Inhalt der Grenzbestimmung und ihr speziell ausgeführter Gegensatz gegen die dogmatische Metaphysik, dass deshalb jener Plan schon 1781 mehr der Ausdruck eines gleichsam architektonischen als eines sachlichen Bedürfnisses war. Wenn Kant eine Theorie der Wissenschaften hätte geben wollen, dieser Plan müsste der erste gewesen sein, den er nach 1781 ausgeführt hätte. Dass endlich der Gedanke an denselben ganz zurücktrat, war die nothwendige Folge seiner inzwischen vollendeten Arbeiten: er hatte den Stoff, den er dort hätte verwenden können, grossen Theils bereits anderweitig verbraucht.

Von den beiden ausführlicheren Schriften Kants nun, die statt des Handbuchs der Metaphysik in der Zeit zwischen beiden Auflagen erschienen, hat die spätere über die „Metaphysichen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" nur kurze Zeit zu ihrer Ausarbeitung beansprucht. Sie wurde mit dem Sommer 1785, wie es scheint, begonnen, und mit demselben, wie sicher ist, auch vollendet. Sie wäre deshalb noch in jenem Jahre erschienen, wenn nicht, wie Herder schrieb, der *metacarpus* von Kants rechter Hand, der die metaphysische Schreibfeder halten sollte, schadhaft geworden wäre, und es so dem Geist am Instrument der Metaphysik gefehlt hätte.[1] Die Arbeit lag jedoch von dem Untersuchungsgebiet der Kritik der reinen Vernunft zu weit ab, als dass sie auf die Umbildung der kritischen Gesichtspunkte hätte von Einfluss werden können. Möglich ist nur, dass der früher schon citirte Gedanke von der Bedeutung der äusseren Anschauung für die Realität der Katego-

[1] Man vgl. Kants *Werke*, Bd. VIII, S. 734 u. Herders *Brief an Jacobi* vom 16/1. 85.

rien (S. 140) unter ihrer Mitwirkung entstanden ist. Sie tritt sogar durch ihren Inhalt aus den Gedankenreihen, die Kant in dieser Zeit sonst bewegen, so ganz heraus, dass es wahrscheinlich wird, Kant habe sie nur ausgearbeitet, weil die Materialien dazu, deren Ansatzpunkte bis in die erste Periode seiner Schriftstellerthätigkeit zurückweisen, ihm vollständig vorlagen.[1] Den Theil derselben überdies, der uns vielleicht sehr wünschenswerthe Aufklärung hätte geben können, hat Kant leider, wol in Folge der inzwischen eingetretenen Inangriffnahme seiner zweiten Auflage unterdrückt oder auszuarbeiten unterlassen. Denn in dem Programm des Werkes, das er an Schütz im September 1785 mittheilt, ist noch von einem Anhang die Rede, der die metaphysischen Anfangsgründe der Seelenlehre enthalten sollte. Vermuthlich würde derselbe Näheres noch über die Theorie des inneren Sinnes gebracht haben, als die zweite Auflage giebt.

Sehr viel langsamer als diese Arbeit ging die Niederschrift der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" von statten, die Anfang 1785 erschien. Schon im Januar 1782 war Kant, wie Hamann berichtet,[2] „an einer Metaphysik der Sitten" thätig, also jedenfalls an diesem Werk, da die Gründe, welche ihn veranlassten, dasselbe der Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten vorauszuschicken,[3] damals vermuthlich noch entschiedener massgebend waren als 1785. Diese auffallend allmähliche Fertigstellung eines so kurzen und grösserentheils ganz einfach gehaltenen Werks lässt darauf schliessen, was auch aus gelegentlichen, hier nicht weiter zu verfolgenden Andeutungen der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht unwahrscheinlich ist, dass Kant 1781 mit der Fixirung seiner ethischen Ansichten noch nicht so vollständig abgeschlossen hatte, als meist angenommen wird. Dennoch ist der Unterschied zwischen den vielfach eingestreuten Bemerkungen des Hauptwerks und dieser Ausführung, deren intensivste Bearbeitung in die Zeit vom Herbst 1783 bis Ende 1784[4] zu fallen scheint, kein solcher, dass nicht angenommen werden könnte, die Gründe der

[1] Man vgl. KANTS *Werke*, Bd. VIII, S. 656.
[2] HAMANN, *Werke*, Bd. VI, S. 236.
[3] KANTS *Werke*, Bd. IV, S. 239.
[4] Man vgl. KANTS *Werke*, Bd. VIII, S. 683.

Verzögerung seien mehr durch die Systematik als durch die Sache gegeben worden.

Dadurch aber ist nicht ausgeschlossen, dass die Ausführung der ethischen Probleme durch die Art der Aufnahme des Hauptwerks afficirt wird und auf die Fortbildung des transscendentalen Idealismus einwirkt.

Um zu erkennen, in wie weit dies der Fall, müssen wir noch einmal genauer auf den Sinn des *A-priori* der praktischen Vernunft zurückkommen. Dasselbe ist der Form der Begriffsbestimmung nach mit dem theoretischen *A-priori* durchaus identisch; wie dieses ist es unabhängig von allem Empirischen (Werke, IV, 275), und allgemeiner als ein Erfahrungssatz jemals werden kann (IV, 279), analog diesem gebietet es mit unbedingter Nothwendigkeit (IV, 288, 290). Der Inhalt des Begriffs aber ist, trotzdem die praktische und die speculative Vernunft am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloss in der Anwendung unterschieden sein muss“ (IV, 239), wie wir schon früher andeuteten (S. 73), in doppelter Hinsicht ein anderer.

Der Gegensatz zunächst gegen das Empirische ist hier nicht derselbe wie dort. Für die speculative Vernunft ist das Empirische der Stoff, der uns erfahrungsmässig gegeben wird, das Apriorische dagegen die Form, die wir aus angebornen Gesetzen unabhängig von der Erfahrung, wenn auch zeitlich nach derselben erwerben, um jenen Stoff zu ordnen. Für die praktische Vernunft aber ist das Empirische „die besondere Einrichtung der menschlichen Natur und die Summe der zufälligen Umstände, in welche dieselbe gesetzt ist, kurz die anthropologische Beschaffenheit des Menschen“ (III, 273, 290), das Apriorische dagegen „das für alle vernünftigen Wesen überhaupt Giltige und also aus dem allgemeinen Begriff von vernünftigen Wesen überhaupt Abzuleitende“ (IV, 260, 273). In der Kritik der reinen Vernunft erfuhren wir (405), „dass wir den Dingen *a priori* alle die Eigenschaften nothwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken, dass daher die denkenden Wesen, deren Vorstellung uns durch keine äussere Erfahrung, sondern lediglich durch das Selbstbewusstsein gegeben ist, nichts weiter sind als die Uebertragung dieses unseres Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden.“ Diesem Gedanken giebt Kant hier zunächst eine ungleich unbestimmtere Fas-

sung, indem er ausführt (IV, 259), „dass die speculative Philosophie es wol erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen.“ Zugleich aber führt er in directem Gegensatz gegen die Bedingungen der speculativen Vernunft aus, dass die praktische Philosophie es nothwendig mache, die apriorischen moralischen Gesetze unabhängig von aller Anthropologie aus den für alle vernünftigen Wesen giltigen Gesetzen abzuleiten, und erst dann auf den Menschen anzuwenden, für dessen Willen sie allein darum gelten, weil sie für alle vernünftigen Wesen giltig sind (IV, 260 ff., 273 u. o.). Aus der kritischen Uebertragung der Vorstellung des denkenden Subjects auf andere Dinge wird also hier eine dogmatische Uebertragung des Wesens der denkenden Dinge überhaupt auf unser Subject.

Jedoch nicht bloss der Gegensatz, sondern auch die Beziehung des Apriorischen auf das Empirische wird eine andere. Das apriorische Moralgesetz ist nicht Form möglicher Erfahrung, obgleich es ebenfalls ein synthetischer Satz ist und ihm der Charakter als Form gewahrt bleibt (IV, 268, IV, 275 u. o.,), sondern ein Gesetz der intellectuellen Welt, d. i. der Verstandeswelt der Dinge an sich (IV, 299 f., 306). Denn der Wille ist eine „Art von Causalität“ lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind (IV, 294), d. i. das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln, also, da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, gleich der praktischen Vernunft (IV, 260). Diese aber, als reine Selbstthätigkeit, die sogar noch über den Verstand sich erhebt, steht zu der Affection der Sinnlichkeit in conträrem Gegensatz, und gebietet für sich selbst, unabhängig von allen Erscheinungen, was geschehen soll; sie ist deshalb wirklich ein Vermögen des Menschen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet (IV, 300, 299, 256). Schon hieraus geht hervor, dass auch der Gegensatz zwischen spontan und receptiv, der in der Kritik der theoretischen Vernunft lediglich das Verhältniss zwischen Sinnlichkeit und Verstand bezeichnet, hier eine Umbildung erfährt, sofern derselbe in praktischer Hinsicht das Verhältniss des Empirischen zum Intelligibelen angiebt, und damit das formal apriorische Element der Sinnlichkeit ganz zurücktreten lässt. Dies bestätigt sich durch die

Definition der praktischen Freiheit. Diese nämlich wird negativ als „diejenige Eigenschaft der Causalität lebender Wesen erklärt, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann", und daher positiv als die „Eigenschaft des Willens" gefasst, „sich selbst ein Gesetz zu sein" (IV, 295).

Alle diese schwerwiegenden Differenzen jedoch in der Begriffsbestimmung des *A-priori* zeugen nicht von einer Fortentwicklung der Lehre vom Ding an sich gegenüber der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, sondern dienen nur dazu,[1] die eigenartige Wendung zu charakterisiren, welche diese Lehre in moralischer Hinsicht schon dort nimmt. Denn die Andeutungen über die Natur der Sittengesetze und das Wesen der praktischen Freiheit, die sich in der Auflösung der kosmologischen Idee derselben finden, stimmen mit diesen eingehenderen Erörterungen durchaus überein.

Selbst die Stellung der Freiheit als transscendentale Idee, deren Wirklichkeit, ja deren reale Möglichkeit nicht bewiesen werden kann, bleibt hier unverändert. Auch die praktische Freiheit ist „nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden, die deshalb niemals . . . auch nur eingesehen werden kann" (IV, 307).

Den Beweis dafür bietet der Gedankengang der übrigens ungemein undurchsichtigen Ausführungen Kants in dieser Schrift. Im zweiten Theil derselben nämlich wird aus der Entwicklung der allgemein herrschenden Begriffe von der Sittlichkeit bewiesen: 1) dass, wenn es ein unbedingt gebietendes Sittengesetz oder einen kategorischen Imperativ gebe, dieser nur gebieten könne, alles aus einem sich selbst und doch zugleich allgemein gesetzgebenden Willen zu thun; 2) dass dieser Imperativ ein (praktischer) synthetischer Satz *a priori* sei (IV, 293, 280, 268). Nicht bewiesen aber wird, dass es einen kategorischen Imperativ giebt, an den der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden sei; also auch nicht, wie ein solcher synthetisch praktischer Satz

[1] Sie können auch dazu dienen, sehr wahrscheinlich zu machen, dass die Lehre von der sittlichen Freiheit nicht ein Beweggrund für die Conception und Ausführung des kritischen Gedankens gewesen ist, sondern, nachdem sie aus anderen Gründen feststand, auf die Lehre vom Ding an sich und von der kosmologischen Freiheit übertragen wurde.



a priori möglich sei (IV, 279, 288, 293). Diesen Mangel soll daher, wie wir erfahren, der letzte Abschnitt ergänzen: er soll zeigen, dass der kategorische Imperativ als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig ist (IV, 293). Es ergiebt sich zunächst, dass der kategorische Imperativ analytisch folgt, wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird. Freiheit des Willens aber kann „als etwas Wirkliches in uns selbst und in der menschlichen Natur nicht bewiesen werden" (IV, 296). Es lässt sich jedoch *a priori* darthun, dass jedes vernünftige Wesen unter der Idee der Freiheit handelt, weil es Urtheile fällt über Handlungen, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind (IV, 296, 303). Man kann ferner zeigen, dass ein jedes Wesen, das nur unter der Idee der Freiheit handeln kann, eben darum in praktischer Hinsicht wirklich frei ist, d. i. dass für dasselbe alle sittlichen Gesetze ebenso gelten, als ob sein Wille auch an sich selbst für frei erklärt würde, denn man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die sich nicht selbst als frei ansähe, sich also anders als unter der Idee der Freiheit dächte (IV, 296). Dieses Ergebniss aber enthält offenbar einen Kreisschluss. Denn eben das war die Frage, ob wir ein Recht haben, uns eine sittlich gesetzgebende Vernunft zu denken (IV, 298). Dieser Kreisschluss kann nur aufgehoben werden, wenn sich zeigen lässt, dass wir den Menschen von einem anderen Standpunkt aus betrachten, wenn wir ihn als frei denken, als wenn wir ihn mit sittlicher Vernunft begabt annehmen. Nun denken wir die praktische Vernunft unter der Idee der Freiheit, sofern wir derselben Unabhängigkeit von fremden, sie bestimmenden Ursachen zuschreiben; wir denken dieselbe dagegen unter kategorischen Imperativen, sofern wir berücksichtigen, dass wir ausser durch Vernunft noch durch Sinnlichkeit afficirt werden, da das Sollen eigentlich ein Wollen ist, das unter der Bedingung für uns als Wollen allein gelten würde, wenn die Vernunft bei uns ohne sinnliche Hindernisse praktisch wäre (IV, 297). Dieser Gegensatz des Gesichtspunktes aber ist analog dem Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich oder Ding überhaupt des reinen Verstandes, den die theoretische Philosophie statuirt (IV, 298 f.), (sofern, fügen wir hinzu, ein Recht vorhanden ist, den theoretischen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich dem praktischen Gegensatz zwischen Sinnen- und Verstandeswelt zu subsumiren). Denn

wenn wir uns unter der Idee der Freiheit denken, so versetzen wir uns als Glieder in die intellectuelle oder intelligibele Welt; denken wir uns aber unter den sittlichen Imperativen, d. i. als verpflichtet, so betrachten wir uns (durch die sinnlichen Antriebe) als zur Sinnenwelt und doch zugleich (durch das Sittengesetz) zur Verstandeswelt gehörig (IV, 301, 305). Damit aber ist auch erwiesen, dass es einen kategorischen Imperativ giebt. Denn es hat sich gezeigt, dass wir die Idee der Freiheit mit dem Naturgesetz in demselben Subject nothwendig vereinigt denken müssen, weil sonst nicht ein Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit ihrer Idee belästigen sollten; Freiheit und sittliche Gesetzgebung sind aber Wechselbegriffe (IV, 304, 298). Obgleich daher in speculativer Absicht der Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer ist, so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit, den die theoretische Vernunft unbesetzt gelassen, damit die praktische Ruhe und Sicherheit vor äusseren Angriffen habe, der einzige, von dem wir Gebrauch machen können (IV, 303 f.).

Durch dies alles nun ist endlich auch erklärt, wie der kategorische Imperativ als synthetisch praktischer Satz *a priori* möglich ist, eine Erklärung, die für die praktische Erkenntniss nicht weniger Schwierigkeiten bietet als für die theoretische (IV, 268). Denn „ungefähr so“ wie zu den Anschauungen der Sinne Begriffe des Verstandes hinzukommen, und dadurch die synthetischen Sätze *a priori*, auf denen alle Naturerkenntniss beruht, möglich machen, kommt zu dem durch sinnliche Begierden afficirten Willen die Idee dieses Willens als eines zur Verstandeswelt gehörigen freien Willens hinzu (IV, 302). Man sieht also, dass trotz des inneren Gegensatzes der noumenalen Sittengesetze *a priori* zu den phänomenalen Verstandesgesetzen *a priori* die äussere systematische Form ihres Zusammenhangs streng zu wahren gesucht wird. Die Möglichkeit des synthetisch praktischen Sittengesetzes ist jedoch hierdurch noch nicht hinreichend erklärt. Denn da dasselbe die Möglichkeit der Freiheit voraussetzt, so bedingt diese Lösung noch die fernere Frage: wie ist Freiheit möglich, oder wie ist es möglich, dass reine Vernunft praktisch sein kann? Diese Frage jedoch ist unbeantwortbar. Denn die Freiheit, als eine Idee der Vernunft, d. i. als eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft für ein Wesen, das sich eines

reinen Willens „bewusst zu sein glaubt“, kann nicht nach Naturgesetzen bestimmt werden. Erklären aber können wir nichts, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann (IV, 306 f.). Hier also stehen wir an der Grenze unserer Nachforschung durch reine Vernunft; Wir begreifen nicht mehr die praktisch unbedingte Nothwendigkeit des Sittengesetzes, wir begreifen nur seine Unbegreiflichkeit (IV, 311).

Diese Erörterung beweist, was wir oben behaupteten, dass die Stellung der transscendentalen Freiheit auch für das moralische Gebiet dieselbe geblieben ist. Nicht dass sie wirklich ist, sondern nur dass sie als Idee nothwendig ist, will Kant zeigen. Diesen Beweis aber stützt er auf das bezügliche Ergebniss der Kritik der reinen Vernunft, so dass die dortige Behauptung, die transscendentale (kosmologische) Idee der Freiheit bedinge den praktischen Begriff derselben, auch hier unverändert bleibt. Dieses Ergebniss aber genügt für unseren Zweck; wir brauchen weder zu erörtern, ob nicht diese ganze Deduction des Sittengesetzes trotz der Herbeiziehung des Intelligibelen auf einem Cirkelschluss basire, noch zu untersuchen, ob nicht die praktische Freiheit mit dem kosmologischen Begriff derselben ebenso unverträglich sei, wie das theoretische mit dem praktischen *A-priori*.

Auch dasjenige endlich, was wir hier über das Reich der Zwecke erfahren, stimmt mit den gelegentlichen Andeutungen der Kritik der reinen Vernunft (836 f.) über das *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowol mit sich selbst als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat, dem Inhalte und der äusseren Systematik nach durchaus überein. Auch jetzt noch ist dasselbe eine blosse praktische Idee, zu der wir zwar guten Grund, von der wir aber nicht die mindeste Kenntniss haben, die deshalb nur ein Etwas bedeutet, das übrig bleibt, wenn wir alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen unseres Willens ausgeschlossen haben „bloss um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch dass ich es begrenze und zeige, dass es nicht alles in sich fasse, sondern dass ausser ihm noch mehr sei, das wir allerdings nicht weiter kennen“ (IV, 310).

Trotz dieser Unverändertheit aber des Inhalts und der Stellung

sowol der Idee der Freiheit als der Idee des intelligibelen Reiches der Zwecke, die für Kants Bewusstsein vorhanden war, ist doch, wie schon oben angedeutet werden musste, die thatsächliche Geltung dieser beiden Ideen hier eine ganz andere geworden. Kant erklärt zwar ausdrücklich auch jetzt noch, diese Ideen hätten nur Giltigkeit als Hypothesen für den polemischen Vernunftgebrauch, d. i. zur Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für logisch unmöglich erklären (IV, 307); jedoch diese Erklärung entspricht hier nur noch dem unverändert beabsichtigten systematischen Zusammenhang, nicht mehr dem Thatbestande der Lehre. Die Idee der Freiheit ist dort ein nicht widersprechender Gedanke gegenüber der empirischen Causalität, an die unser Verstand und unsere Vernunft nothwendig gebunden ist; sie kann daher jener gegenüber nur „gerettet" werden (Pr. 154). Hier aber ist die Idee der Freiheit die nothwendige Voraussetzung des unbedingt giltigen Sittengesetzes, die uns in praktischer Hinsicht wirklich frei macht, der gegenüber die sinnliche Causalität nur die Bedeutung hat, das reine Wollen in ein empirisches Sollen zu verwandeln. Das Reich der Zwecke ferner bildet einen „sehr fruchtbaren Begriff" (IV, 281) für die Construction der Moral, wird also von sehr bestimmtem positivem Gebrauch, sofern die Fassung des Menschen als eines Zwecks an sich selbst, der die Grundlage bildet für die Ableitung des Imperativs als eines unbedingt giltigen Gesetzes, nur durch diese systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze möglich ist (IV, 281 f.). Der monadologische Hintergrund der Lehre wird also ebenfalls zu einem besonderen Merkmal derselben.

Es kann fraglich scheinen, ob auch dieser Gegensatz gegen die Kritik der reinen Vernunft nicht vielmehr durch den inneren Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft, als durch die inzwischen eingetretene Umbildung der theoretischen Lehren bedingt sei, dass also das anfängliche Zurücktreten dieser Theoreme nur deshalb stattfinde, weil dieselben dort nicht gebraucht werden. Denn selbst diese andere Geltung der Freiheit kann aus den Andeutungen des kritischen Hauptwerks als eine nothwendige Bedingung der Moral herausgelesen werden. Es ist jedoch dagegen zu beachten, dass Kant zur Zeit der Ausarbeitung dieser ersten moralischen Schrift durchaus unter dem

Eindruck jener unwillkürlichen Umbildung stand, welche die Existenz wirkender Dinge an sich aus der Stellung einer selbstverständlichen Voraussetzung zu dem Range eines nothwendigen Merkmals erhob (vgl. IV, 307), dass daher diese Umbildung wenn nicht für die Conception so doch für die Ausführung der moralischen Begriffe wirksam werden musste, und nur in dem Sinne einer bestimmteren Hervorhebung derselben wirksam werden konnte. Es kommt hinzu, dass Kant zur Begründung seiner Moral diese beiden Ideen, besonders die des Reichs der Zwecke nicht nothwendig in so ausgiebigem Maasse zu verwenden brauchte, als wirklich geschieht, und dass die oben citirten Aeusserungen der Kritik der reinen Vernunft für sich nicht nothwendig auf diese ausgiebige Verwendung hindeuten. Es ist überdies herbeizuziehen, dass Kant gerade diese Ausführungen, wie wir oben sahen, sowol gegen Mendelssohn als auch in den Anfangsgründen der Naturwissenschaften benutzt, um die Voraussetzung seines Systems im Sinne der Prolegomenen zu betonen. Endlich aber ist zu bedenken, dass Kant von verschiedenen Seiten aus, von Garve, Ulrich und Pistorius, auf die Dunkelheit seiner Theorie der Freiheit aufmerksam gemacht worden war, und so selbst äusseren Anlass hatte, diese Ausführungen mit der Abwehr gegen den Idealismus zusammenzudenken. Deshalb dürfen wir sicher schliessen, dass diese ganze unerwartet eingehende Benutzung, die in der Richtung der Umbildung der Lehre vom Ding an sich in den Prolegomenen liegt und für diesen Zweck verwendet wird, auch den Motiven zu derselben entsprungen ist.[1]

Fassen wir nunmehr die mannigfachen bisher besprochenen Rückwirkungen Kants gegen die Art der Aufnahme seiner Kritik der reinen Vernunft in ein Gesammtbild zusammen, so ergiebt sich Folgendes. Vor allem afficirt erscheint Kant auch in dieser Zeit nicht minder als bei dem Abschluss der Prolegomenen durch den Wunsch nach Erläuterung seiner Gedanken gegenüber den Klagen über die Dunkelheit seines Werks, und durch das Streben, die idealistischen Auffassungen desselben durch den Nachweis aufzuheben, dass die Voraussetzung gesetz-

[1] Wenig wahrscheinlich ist es, dass das Gerücht, welches Hamann gegen Herder anfangs 1784 erwähnt: „Kant soll an einer Antikritik — doch er weiss den Titel selbst noch nicht — über Garves Cicero arbeiten", auf einer thatsächlichen Grundlage beruht.

mässig, wenn auch frei wirkender Dinge an sich einen nothwendigen Bestandtheil seiner Lehre bilde. Die hierin liegende Umbildung der ursprünglichen Stellung dieser Annahme tritt aus der Richtung der Prolegomenen nicht heraus: die Nothwendigkeit der Setzung von Dingen an sich wird auch hier noch immer aus dem Begriff der Erscheinung gefolgert. Dieselbe gewinnt nur an Bestimmtheit, sofern die monadologischen Hintergedanken über das Wesen der Dinge an sich in der moralischen Schrift unverhältnissmässig bestimmt hervorgehoben, und später direct auch auf die theoretische Lehre übertragen werden, also aus ihrer ursprünglich rein polemischen Bedeutung als Privatmeinungen ebenfalls zu nothwendigen Bestandtheilen des Systems werden. Im Zusammenhang mit dieser Abwehr des Idealismus wird der kritische Hauptzweck des Systems von Kant auch hier mehrfach auf das nachdrücklichste hervorgehoben, und seine nothwendige Giltigkeit gegen den einzigen Angriff, der der Deduction durch den Recensenten Ulrich widerfährt, eingehend nachgewiesen. Polemisch abweisend endlich verhält sich Kant sowol gegen den Spinozismus, den er näher kennen zu lernen unterlässt, als auch gegen den Dogmatismus Mendelssohns und die theoretische Glaubenslehre Jacobis. Andeutungen einer Fortbildung der Argumentation der Kritik der reinen Vernunft endlich treten an zwei Stellen hervor, deren eine, die Neubearbeitung der Deduction, mit dem kritischen Hauptzweck in ebenso enger Verbindung steht, als die andere, die Ausführung der Theorie vom inneren Sinn, sich auf die Lehre vom Ding an sich bezieht. Im ganzen kann man daher sagen, dass Kant für den rein kritischen Gedanken der ersten Auflage allmählich einen dogmatischen Unterbau zu gewinnen sucht, der durch die Hineinziehung einer unbezweifelten naiv-dogmatischen Voraussetzung in die Merkmale des Lehrbegriffs bedingt ist, ohne dass er auch jetzt irgend einen Anlass erhalten hätte, darin eine Aenderung seines kritischen Hauptgedankens zu sehen, da dieser Uebergang von thatsächlichem Bestandtheil zu spezifischem Merkmal der Lehre lediglich durch die Abwehr eines offenbaren wenn auch allgemeinen Missverständnisses bedingt war. Diese dogmatische Wendung gewinnt an Halt durch die moralischen Lehrmeinungen, die er jetzt ausführt; und zugleich werden diese Lehren in Folge jener Wendung selbst dogmatischer, als sie noch 1781 beabsichtigt waren.

FÜNFTES CAPITEL.

Die Fortbildung der Lehre in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Die Rückwirkungen, die Kant nach dem, was wir im letzten Capitel kennen gelernt haben, auch nach dem Abschluss der Prolegomenen durch die Aufnahme seines Werks seitens seiner Zeitgenossen und durch die Hineinziehung desselben in den Spinozastreit erfahren hat, bestätigen seine Urtheile über die Motive seiner Neubearbeitung, die wir schon in der Einleitung kennen gelernt haben, in der prägnantesten Weise. Der Inhalt dieser Rückwirkungen hat uns überdies gezeigt, dass die Verschiebung des ursprünglichen Gedankeninhalts der Kritik der reinen Vernunft gegenüber der idealistischen Auffassung desselben, die wir schon in den Prolegomenen erkannten, in dieser Zeit eine stärkere geworden ist. Kant hebt nicht bloss die Wirklichkeit der Dinge an sich und die monadologischen Hintergedanken über das Wesen und den Zusammenhang derselben bestimmter hervor, sondern sieht sich auch veranlasst, seine Lehre vom inneren Sinn und vom Ich an sich, die in jener Erläuterungsschrift einerseits gar nicht, andrerseits nur unbestimmt afficirt war, genauer auszuführen.

Es kann deshalb für uns von vorn herein keinem Zweifel mehr unterliegen, dass wir auch in der neuen Auflage des Hauptwerks eine Fortbildung der früheren Darstellung des Systems in der so vorgezeichneten Richtung treffen werden. Unsere Aufgabe also beschränkt sich auf die Untersuchung, ob der definitive Abschluss, den Kant seiner kritischen Grundlegung hier giebt, den gelegentlichen Andeutungen, die wir bisher kennen gelernt haben, entspricht, oder ob derselbe eine be-

stimmtere Umbildung anzeigt, als wir aus jenen Andeutungen für sich herauslesen durften. Wir werden deshalb diejenigen Aenderungen, die sich von den zu erwartenden Verschiebungen unberührt zeigen, also lediglich den Motiven der Erläuterung und der immanenten Klärung der Gedanken entsprungen sind, vorweg behandeln, damit jene sachlichen Differenzen möglichst rein gewonnen werden können.

Eine kurze Bemerkung über den äusseren Charakter der Neubearbeitung möge der Untersuchung vorangehen. Kant hat seine zweite Auflage auf dem Titelblatt eine „hin und wieder verbesserte" genannt. Die Veränderungen, die sich thatsächlich vorfinden, beweisen, dass diese gelegentlichen Verbesserungen vielfache, zum Theil eingehende Umarbeitungen sind, die bis in den ersten Theil der Dialektik hineinreichen.[1] Ganz neu geworden sind das Vorwort, die Deduction der Kategorien und die Kritik der rationalen Psychologie; weniger verändert ist die Argumentation der transscendentalen Aesthetik und der Abschnitt über die Phänomena und Noumena. Umfangreiche Zusätze finden sich in der Einleitung, in der transscendentalen Aesthetik und in denjenigen Abschnitten der Analytik, die über den Ursprung der Kategorien und über die Grundsätze der Urtheilskraft handeln.

An jenen inhaltlich indifferenten Veränderungen nun ist zunächst allgemein charakteristisch, einer wie speciellen Rücksichtnahme auf sachlich ganz unerhebliche Erinnerungen sie gelegentlich entsprungen sind. So ist es offenbar eine Anbequemung an die Sitte der Zeit, auf deren erschwerende Nichtberücksichtigung Schütz aufmerksam gemacht hatte, dass die zweite Auflage dem Beispiel der Prolegomenen wenigstens zum Theil gemäss bis zum Schluss der Deduction in einzelne Paragraphen zerfällt, und dass auch in diesen Ausführungen sich mehrfach Rückweisungen finden, die früher fehlten.

Mit rein immanenten Klärungen der Gedanken, die eine Inhaltsveränderung weder voraussetzen noch bedingen, haben wir es, sehen wir vorläufig ab von der Neubearbeitung der Deduction, nur in vereinzelten Fällen zu thun. Zu ihnen gehört zunächst die ungleich präcisere Fassung der Definition des *A-priori*. In der ersten Auflage wird der Inhalt dieses Begriffes nur gleichsam im Vorübergehen bestimmt

[1] Zahlreiche sprachliche Verbesserungen durchziehen das ganze Werk.

(24 Anm. 2, 1 Anm. 2). Hier dagegen wird die Definition nicht bloss zu Anfang selbständig entwickelt, sondern auch sorgfältig zergliedert. Die absolute Unabhängigkeit der Erkenntniss *a priori* von der Erfahrung, der Gegensatz der kantischen Fassung gegen den herrschenden unbestimmteren Gebrauch des Worts, die Kriterien derselben, die Nothwendigkeit und die unbedingte Allgemeinheit der apriorischen Urtheile und Begriffe, dies alles wird gesondert hervorgehoben. Ueberdies aber wird ein Merkmal abgestreift, das in der früheren Darstellung allerdings sicher nur in Folge eines *lapsus pennae* von Kant beibehalten war. Dort nämlich war auch noch angegeben, dass die Erkenntniss *a priori* „für sich selbst klar und gewiss" sei, also ein Merkmal des cartesianisch-lockischen Begriffs der angeborenen Ideen festgehalten, das in die kantische Fortbildung dieser Lehre gar nicht mehr hineinpasst (vgl. 756).[1]

Einer ähnlichen Klärung begegnen wir in der Neubearbeitung des letzten Arguments für die Anschaulichkeit des Raumes (40). Kant hatte ursprünglich bewiesen: Wäre der Raum ein allgemeiner Begriff, so würde er keine Grössenbestimmungen in sich enthalten können, denn die differente Raumgrösse der einzelnen Anschauungen giebt kein identisches Grössenmerkmal; der Raum wird jedoch als eine unendliche Grösse dargestellt; er ist also kein Begriff. Er ist dagegen Anschauung, weil die gegebene Unendlichkeit derselben nichts ist als die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung. Statt dieser in Kants Darstellung nicht ganz durchsichtigen Argumentation giebt die neue Auflage eine erläuternde, klare Reproduction des letzten Beweisgrundes für die Anschaulichkeit der Zeit, die insofern geeigneter ist als der frühere Beweis, weil sie direct das in dem vorhergehenden Argument gewonnene Resultat zu Grunde legt.

Ein anderes Beispiel bietet der erste Theil der Ausführungen des neu hinzugekommenen elften Paragraphen (109—111), jene „artigen Betrachtungen" über die Systematik der Kategorientafeln, die schon in den Prolegomenen (Pr. 222 Anm.) ihren Schatten vorherwerfen, und durch ihre Einfügung hier bestätigen, wie sehr Kant seine Geschicklichkeit, die Gedanken seines Kriticismus in diese wunderliche Form hineinzuzwängen, für einen Beweis ihrer sachlichen Vollendung hielt. Der

[1] Man vergl. S. 166 f. dieser Schrift.

gleichen systematischen Engherzigkeit, die der Ausführung des Systems proportional wuchs, verdankt auch der § 12 sowie die Anmerkung zu S. 201 ihr Entstehen, der erstere so durchaus, dass es hier in der That zweifelhaft wird, ob der Zusatz noch als eine Klärung, und nicht vielmehr als eine verwischende Uebertragung der ursprünglichen Gedanken anzusehen ist. Oder sollte sich auch jetzt noch ein Anhänger des Philosophen finden, der in der Interpretation des Satzes: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* durch die logischen Kriterien der qualitativen Einheit des Begriffs, der Vielheit der wahren Folgen aus demselben und der Vollkommenheit ihrer Einstimmung, und in der Zurückführung dieser Kriterien auf die Kategorien der Quantität mehr als eine systematische Spielerei sähe?

Ein wirklicher Gedankenfortschritt dagegen liegt in der kurzen Andeutung über den analytischen Charakter des Beweisgangs der Dialektik (394 Anm.), sei es, dass derselbe nur eine früher verschwiegene Wahrnehmung Kants enthält, sei es, dass er durch den analytischen Beweisgang der Prolegomenen oder gar durch eine gelegentliche Reflexion über die noch auszuführende Metaphysik der Natur bedingt ist.[1]

Auch die Veränderungen endlich, die den Ausführungen über die Definition der Kategorien widerfahren sind, gehören durchaus dieser Klasse immanenter Klärungen an. Kant hat in der ersten Auflage dafür, dass er es unterlassen hat, die Kategorien im einzelnen genau zu definiren, zwei Gründe angegeben, einen sachlichen und einen persönlichen. Der sachliche Grund liegt darin, dass die Kategorien als reine Verstandesbegriffe, d. i. abgesehen von ihrer Beziehung zu dem sinnlichen Mannigfaltigen eine Realdefinition von sich ausschliessen, da sie für sich nur die logischen Functionen der Urtheile sind, diese aber nicht definirt werden können, weil jede Definition selbst ein Urtheil ist. Der persönliche Grund ferner lag in dem Zugeständniss, dass die Definitionen der auf das Mannigfaltige bezogenen Kategorien trotz der Apriorität derselben nie apodiktisch sicher gemacht werden könnten, dass daher die Propädeutik zur Metaphysik sich derselben, da sie zu ihrer wesentlichen Absicht nichts beitragen, vielmehr nur den Hauptpunkt der Untersuchung

[1] Auf die genauere Formulirung der Definition der transscendentalen Erkenntniss (25) sei nur hingewiesen.

durch die wahrscheinlich erfolgenden Zweifel und Angriffe zurückdrängen würden, aus Klugheitsgründen entziehen dürfe (108f.; 300 Anm. 2; 302 Anm. 1; 756). Die Darstellung dieser beiden Gründe nun hatte Kant so vertheilt, dass er die eingehendste Ausführung in den Abschnitt über die Phänomena und Noumena einschob. In dieser Einschiebung aber lag ein offenbarer methodologischer Mangel. Denn obgleich dieselbe in jene Zusammenfassung der Ergebnisse nothwendig hineingehört,[1] so beansprucht sie doch in Folge der eingehenden Ausführung Kants einen Raum, der zu ihrer Bedeutung für jene Zusammenfassung in falschem Verhältnisse steht. Dieser Mangel jedoch ist es allein, der durch den Fortfall jener ausführlichen Argumentation in der neuen Auflage (300 Anm. 2; 302 Anm. 1) beseitigt wird. Die kurzen Andeutungen, die noch übrig bleiben, sind dem Zweck, den sie hier erfüllen sollen, durchaus proportional. Der Inhalt des Fortgestrichenen aber findet sich in klarerer Darstellung und an gehörigerem Orte auch hier wieder vor: er bildet den ersten Theil jener „Allgemeinen Anmerkungen zum System der Grundsätze" (288 bis 291 Anf.), die Kant vor dem Abschnitt über die Noumena eingeschoben hat. Die beiden anderen Ausführungen der ersten Auflage (108, 756) sind überdies nicht bloss unverändert gelassen, sondern auch noch durch eine kurze Erklärung der Kategorien überhaupt bereichert (128f.), die unmittelbar auf die neubearbeitete Deduction überleitet.

Auch die Zahl derjenigen Veränderungen, die polemischen Zwecken dienen, jedoch durch den Inhalt der Abwehr, ja selbst durch die Richtung derselben nicht beeinflusst sind, ist keine grosse. Dazu waren die inhaltlich werthvollen Bedenken, die seitens der Zeitgenossen geäussert waren, zu ausschliesslich auf den einen Punkt des vermeintlichen Idealismus gerichtet.

Zu ihnen gehört zunächst, was Kant hinsichtlich der Kategorie der Gemeinschaft hier seinen früheren Andeutungen über den Ursprung der Kategorien hinzusetzt; denn diese Erläuterung der Beziehung derselben auf die disjunctiven Urtheile (111—113, Anm. III) geht offenbar gegen die Bedenken, die Ulrich dieser Ableitung gegenüber angedeutet hatte. Aus dem Umstande aber, dass Kant nur diesen Ursprung zu erläutern sich veranlasst sieht, obgleich Ulrich auch noch die Kategorien der Qualität

[1] Man vergl. S. 34 dieser Schrift.

herbeigezogen hatte, könnte man, gestützt auf Kants eigene Worte (111), vielleicht schliessen, dass er mit diesem Theil der Systematik seiner Tafel selbst am wenigsten zufrieden gewesen sei, eine Vermuthung, die aus sachlichen Gründen noch wahrscheinlicher wird. So weit jedoch hier etwa ein Zweifel für Kants eigenes Bewusstsein übrig geblieben war, traf er sicher nicht die Möglichkeit eines solchen Ursprunges selbst, sondern nur die Ableitung, die er in seinem Besitz wusste. Denn dass ihm ein solcher Zweifel an dem Zusammenhang und der Ableitung der Kategorientafel überhaupt durchaus fern gelegen hat, geht aus der Art hervor, in der er die mehrfach variirten Einwendungen von Garve, Pistorius, Ulrich u. a. gegen diese Systematik abfertigt. Dieselben bestimmen ihn nämlich nirgends zu einem Versuch näherer Begründung. Nur die Bemerkung hat er dagegen übrig (145), dass wir von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, ebenso wenig einen Grund angeben können, als warum wir gerade diese und keine anderen Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer Anschauung sind. Die Wahrheit seiner Urtheilseintheilung, die doch, wie er selbst gestand (96), in einigen obgleich nicht wesentlichen Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, ist für ihn also so sicher geworden als die Thatsache, dass Raum und Zeit die einzigen Formen unserer Sinnlichkeit sind!

Einer eingehenderen Berücksichtigung als jene oben näher ausgeführten Bedenken hielt er dagegen den Zweifel werth, den Schütz hinsichtlich der Apriorität der constructiven Bewegung der Mathematik geäussert hatte. Denn diesem widmet er die erläuternde Anmerkung über den Unterschied der (empirischen) Bewegung eines Objects im Raume und der (apriorischen) Bewegung als Beschreibung eines Raumes (155 Anm.)

Empfindlicher jedoch als in allen diesen Punkten wurde Kant von dem Zweifel Ulrichs berührt, der die Grundlage der abweichenden Ansicht des letzteren über die Erkennbarkeit der Noumena bildete, von dem Zweifel nämlich an der lediglich immanenten Giltigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes. Denn obgleich seine Auffassung des Reichs der Zwecke und damit seine monadologische Ansicht über das Wesen

der Dinge an sich ihrem Inhalte nach den Consequenzen Ulrichs durchaus conform war, so war doch die systematische Stellung derselben durch Ulrichs Rückgang auf Leibniz so verrückt, dass der wesentliche Sinn der kritischen Grenzbestimmung, die Beschränkung des Verstandes auf die „Individuation" des sinnlichen Mannigfaltigen, und damit der „Hauptzweck" der Kritik der reinen Vernunft aufgehoben wurde. Diesem Umstande verdanken die Zusätze zu den Erörterungen der ersten drei Arten von Grundsätzen, die durchgängige Bezeichnung derselben als Beweise (und mittelbar auch die immanent klärenden Aenderungen in der Fassung dieser Grundsätze selbst[1]) ihr Entstehen. Charakteristisch an diesen Zusätzen, die Kant seiner früheren Argumentation überall ohne nähere Verbindung vorgesetzt hat, ist für uns nur die Richtung ihres Beweisganges. Kant wendet sich nicht direct gegen die Möglichkeit eines transscendenten Gebrauchs der Grundsätze, sondern spitzt seine Argumentation nur dahin zu, dass alle Erscheinungen als empirische Objecte nur durch die Subsumtion ihres Mannigfaltigen unter die Kategorien möglich sind. Er giebt daher nicht sowol eine Widerlegung der Zweifel Ulrichs, selbst nicht in dem Beweis der Anticipation der Wahrnehmung und in den Zusätzen zu dem Beweis der Causalität, als vielmehr eine Erläuterung der immanenten Beziehung der Grundsätze auf die Erscheinungen, so dass die Behauptung der Unmöglichkeit eines transscendenten Gebrauchs nur mittelbar bestätigt wird.[2] Ein Zweifel an der Wahrheit der kritischen Grenzbestimmung als solcher, d. i. an dem eigentlichen Zweck des Werks, ist demnach, wie wir erwarten durften, selbst durch diese eingehende Polemik in Kant nicht erregt.[3]

---

[1] Ich darf es nach den mannigfachen Erläuterungen, die diese Aenderungen bereits gefunden haben, unterlassen, auf den Inhalt derselben näher einzugehen.

[2] Eine Ausnahme bildet der Zusatz zu der Erörterung der Beharrlichkeit, von dem deshalb in anderem Zusammenhange (S. 199 dieser Schrift) zu handeln ist.

[3] Nicht einmal durch einen solchen erläuternden Abweis endlich sind diejenigen Bedenken von Kant berücksichtigt worden, die gegen seine Ableitung der Ideen, gegen die Antinomie der Freiheit und gegen die Lehre von dem bloss regulativen Gebrauch der Ideen von verschiedenen Seiten aus erhoben waren. Aus den Gründen, die Kant in der Vorrede hierfür angiebt, dass ihm die Zeit zu weiteren Aenderungen zu kurz geworden sei, und er keinen Missverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer zu berichtigen gehabt hätte, möchte man deshalb schliessen, dass ihn die Arbeit an den vorhergehenden

Hiermit würde die Besprechung der inhaltlich indifferenten Veränderungen zu Ende sein können, wenn Kant nicht noch auffallender Weise Gelegenheit genommen hätte, in seine neue Auflage eine ganz specielle polemische Ausführung gegen eine Schrift aufzunehmen, die nahezu zwei Jahrzehnte vor der ersten Auflage erschienen war, jene Widerlegung nämlich des Beweises von der Beharrlichkeit der Seele, die Mendelssohn in Anschluss an Leibniz in seinem Phädon (1764) gegeben hatte (413 bis 415). Es ist dies um so auffallender, als in der Streitschrift Mendelssohns gegen Jacobi und Kant Bedenken gegen Kants Kritik der rationalen Psychologie nicht erhoben worden waren. Da diese Widerlegung die einzige ihrer Art in dem ganzen Werke Kants ist, und gegen die Form allgemeiner Beweisführung in den übrigen Theilen sogar seltsam contrastirt, so müssen offenbar ganz besondere Gründe zu dieser kritischen Stimmung Kants gegen den von ihm hochgeschätzten Philosophen vorhanden gewesen sein. Solche Gründe nun lassen sich in der That auffinden. Dass Kant zunächst gerade Mendelssohn unter allen seinen Gegnern zum Object einer besonderen, wenn auch rein sachlich gehaltenen Widerlegung machte, wird durch die Anerkennung, die Kant ihm zollte, und durch den Einfluss, den Mendelssohns Lehren gerade damals auf nicht wenige der gleichzeitigen Philosophen hatten, hinreichend erklärt. Der Schlag, der Mendelssohn galt, traf die ganze dogmatische Philosophie der Zeit. Hatte aber Kant einmal den Vorsatz, an dem Beispiele der Lehren Mendelssohns den Gegensatz seiner Kritik gegen den Dogmatismus polemisch zu entwickeln, so lag es für ihn auch nahe, gerade das Problem herauszugreifen, durch dessen Behandlung im Phädon Mendelssohn seine literarische Stellung vor allem erworben hatte. Hätte Kant die Neigung zur Neubearbeitung auch für die Kritik der transscendentalen Theologie behalten, so würde er nach dem, was wir früher sahen, vermuthlich auch die Gottesbeweise Mendelssohns einer besonderen Kritik unterzogen haben. Es kam übrigens für jene Widerlegung des psychologischen Beweises hinzu, dass Kant unter den Angriffen gegen seine Kritik der rationalen Psychologie nicht wenige Be-

---

Veränderungen zu einer näheren Erläuterung dieser Consequenzen unlustig gemacht habe. Denn der Missverstand war hier nicht geringer als dort, und die Kritiker, von denen derselbe ausging, keine anderen als jene.

denken gerade gegen seine Leugnung der Substantialität der Seele (des Ich an sich) gerichtet wusste, bei den Garve, Platner und Ulrich aber nirgends eine ausgeführte Theorie der dogmatischen Psychologie vorfand.[1]

Ungleich geringer als die Reihe dieser inhaltlich indifferenten, wenn auch nicht rein methodologischen Veränderungen ist die Zahl derjenigen, die auf die inzwischen eingetretene selbständige Fortentwicklung der kritischen Behandlung der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft hinweisen. Denn im Grunde sind nur jene kleinen Differenzen hierher zu rechnen, die sich in der Grenzbestimmung der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft gegen die der Kritik der praktischen Vernunft (29) und in der Anmerkung über den Terminus Aesthetik (35 Anm.) vorfinden.

Alle übrigen umfassenderen Neubearbeitungen, Verkürzungen oder Einschiebungen dagegen zeigen sich in unverkennbarster Weise von der Interpretation des Systems als eines „alles zermalmenden" Idealismus beeinflusst.

Schon in den einleitenden Abschnitten der neuen Auflage tritt eine solche Einwirkung in doppeltem Sinne zu Tage. Die allgemeine Bestimmung der kritischen Hauptaufgabe gegenüber dem Dogmatismus und Skepticismus enthält zwar, sowol was ihren Inhalt als was ihre dominirende Stellung betrifft, dieselben Merkmale wie früher; sie zeigt sich jedoch nach zwei Seiten hin durch Kräfte verschoben, die in der ursprünglichen Bearbeitung nirgends wirksam waren, vielmehr direkt auf die Aufnahme des Werks zurückweisen.

Wir beweisen zuerst, dass Inhalt und Stellung der ursprünglichen Grenzbestimmung nicht verkürzt worden ist.

Schon nach jener Betonung, die Kant dem kritischen Hauptzweck seines Werks kurz vor dem Beginn der Neubearbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der Vorrede zur Metaphysischen Grundlegung der Naturwissenschaften angedeihen liess, sowie auch aus der Art seiner Abweisung der Bedenken Ulrichs in den Zusätzen zur Analytik der Grundsätze kann es nicht zweifelhaft sein, dass wir denselben auch hier mit nicht geringerer Schärfe als früher entwickelt finden werden. Die hierfür grundlegenden Erörterungen der Methodenlehre bleiben daher vollstän-

[1] Diese Motivirung wird durch spätere Ausführungen (S. 205 f. dieser Schrift) vervollständigt.

dig unverändert. In der neuen Vorrede aber wird derselbe sogar bestimmter noch betont als in der früheren. Ausdrücklich weist Kant schon hier darauf hin, es sei das Resultat seiner Deduction, dass wir mit unserem Vermögen, *a priori* zu erkennen, niemals über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können (XIX, XXVI); und bestimmter noch als sonst erinnert er daran, dass dieses befremdliche und dem transscendenten Zwecke der Metaphysik anscheinend sehr nachtheilige Resultat, sofern es die speculative Vernunft ihren bisher eingebildeten Besitz verlieren lasse, das Fundament seiner Dialektik sei (XIX, XXXI. vgl. XXV, XXVII). Nicht minder entschieden wird der Gegensatz des kritischen Gedankens gegen den Dogmatismus hervorgehoben, d. i. gegen „das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ (XXXV, 7). „Man kann also und muss“, heisst es gelegentlich, „alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen, ... um dieselbe durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern“ (23 f.). Auch die Beziehung endlich auf den Skepticismus als die Vorstufe der Kritik (22), speziell auf David Hume, der „der kritischen Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte“ (19), bleibt unverändert. Auch hier ruht der Nachdruck der Beziehung nicht auf dem Gegensatz gegen Humes Ableitung der Causalität aus der Erfahrung. Denn diese lässt zwar den Begriff der Ursache, der unbedingt nothwendige Verknüpfung fordert, gänzlich verloren gehen (5); Hume wurde zu ihr jedoch nur „durch Noth gedrungen, weil er darauf nicht verfiel, dass vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein kann.“ Dieselbe wird überdies — ein Zeichen wie selbstverständlich die Apriorität für Kant ist, wie wenig daher für ihn hier ein Punkt des Gegensatzes vorhanden sein kann — schon durch die Wirklichkeit der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, also durch das Factum widerlegt. Der Nachdruck liegt daher auch hier in dem schon oben angedeuteten Zusammenhang mit dem Skepticismus. Hume ergab sich zwar, da er einmal eine so allgemeine, für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnissvermögens entdeckt zu haben

glaubte, gänzlich dem Skepticismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Process macht (128, XXXVI); er verfuhr aber hernach sehr consequent darin, dass er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen (127).

Dieser Nachweis des unveränderten Fortbestehens, ja sogar des grösseren Nachdrucks, der jetzt auf der kritischen Grenzbestimmung ruht, konnte jedoch nur dadurch geführt werden, dass wir verschiedene zerstreute Aeusserungen Kants ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem sie sich befinden, zusammenstellten. Beachten wir nunmehr auch die neue Einrahmung dieser alten Gedanken, so zeigt sich zunächst eine charakteristische Abstumpfung ihrer kritischen Tendenz. In der ersten Auflage wurde, wie wir früher gesehen haben, bei den verschiedensten Anlässen, zu Anfang wie zu Ende der Schrift, darauf aufmerksam gemacht, dass der Nutzen der ganzen Untersuchung wirklich nur negativ sei, da sie nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Grenzbestimmung unserer Erkenntniss diene, und daher, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst habe Irrthümer zu verhüten. Hier dagegen nimmt Kant nicht bloss Gelegenheit, bei Angabe dieses negativen Zwecks an einer hervortretenden Stelle der Einleitung die Worte: „in Ansehung der Speculation" einzuschieben (25 Anm. 2,1), er sucht in der Vorrede ausserdem eingehend nachzuweisen, dass in doppelter Hinsicht auch ein positiver Nutzen seiner Arbeit vorhanden sei. Ja, er erklärt sogar gegen sich selbst, dass der Anschein, als sei der Nutzen seiner Ausführungen doch nur negativ, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, nur bei einer flüchtigen Durchsicht derselben entstehen könne (XXIV).

Im Anschluss an diese Erklärung finden wir denn weiter dargelegt, dass dieser negative Nutzen nur der zuerst erkennbar werdende ist, und dass er selbst alsbald positiv wird. Denn die Annahme eines transscendenten speculativen Vernunftgebrauchs giebt nur eine scheinbare Erweiterung, ist in Wirklichkeit dagegen eine Verengung unserer Erkenntniss, sofern dieselbe den unbedingt nothwendigen praktischen (transscendenten) Vernunftgebrauch zu verdrängen droht, und damit die letzten metaphysischen Zwecke, die Annahmen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufhebt (XXIV f.). Der Dogmatismus, der einer solchen

praktisch verengenden Erweiterung des speculativen Vernunftgebrauchs das Wort redet, ist deshalb nothwendig die Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens. Die Kritik der reinen Vernunft dagegen hebt das Wissen auf, um zum Glauben Platz zu bekommen (XXX); sie ist es deshalb, die den Materialismus, den Fatalismus und den Atheismus, sowie den freigeisterischen Unglauben, die Schwärmerei und den Aberglauben zerstört (XXXII f.). Der Verlust überdies, den die speculative Vernunft in Wirklichkeit erleidet, trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen, da alle jene metaphysischen Spinneweben, die von der Kritik zerrissen werden, niemals bis zum Publicum gelangt sind, also auch nicht als verloren gefühlt werden können u. s. w. (XXXII bis XXXV).

Ueberdies aber ist die Kritik, wie dasselbe Vorwort uns berichtet, die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft (XXXVI). Die bisherigen Versuche, sie diesen Weg zu führen, sind ohne Ausnahme resultatlos geblieben. Denn das Verfahren war überall „ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen" (XV). Dieses Verfahren aber war durch die Behauptung bedingt, dass alle unsere Erkenntniss sich nach den Gegenständen richten müsse. Die Kritik der reinen Vernunft dagegen legt die Annahme zu Grunde, dass die Gegenstände (oder die Erfahrung, in der sie allein gegeben werden können) sich nach unserer Erkenntniss *a priori*, d. i. nach unseren reinen Anschauungen, Begriffen und Ideen richten müsse. Dadurch nun vollzieht sie zunächst dieselbe Revolution der Denkart, welche die Mathematik und die Naturwissenschaft aus dem Zustande blossen Herumtappens in den geordneter Wissenschaften übergeführt hat. Sie überträgt gleichsam den ersten Gedanken des Copernicus auf die reine Vernunft, und gewinnt durch ihre Trennung der Erkenntniss *a priori* in die der Erscheinungen und die der Dinge an sich in Aesthetik und Analytik, und durch die Verbindung dieser beiden Elemente in der Dialektik eine dem Naturforscher nachgeahmte Methode, ein Analogon gleichsam des synthetischen Verfahrens der Chemiker (XVI f., XVIII Anm., XXI Anm., XXVII, 24). Durch diese veränderte Methode aber kann sie nicht bloss die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* erkennen, sondern auch die Gesetze *a priori*, die der Natur als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung zum

Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen: sie leitet die Metaphysik also in die Heeresstrasse der Wissenschaft (XVIII); sie führt zuletzt ebenso nothwendig zur Wissenschaft, wie der Dogmatismus zur Skepsis (22). Die Methode endlich, die sie bei diesem Aufbau der Metaphysik zu befolgen hat, wird, da die Kritik nur dem Dogmatismus, nicht auch dem dogmatischen (scientifischen 766, 884) Verfahren entgegengesetzt ist, keine andere als jene strenge Methode des berühmten Wolff sein, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen (XXXV)!

Es bedarf nach dem Früheren keiner näheren Ausführung, dass hier in der That eine Affection des kritischen Gesichtspunktes zum Ausdruck kommt, von der die erste Auflage keine Spur erkennen lässt. Die dadurch bedingte Verschiebung des kritischen Gedankens erscheint zwar für sich betrachtet nur geringfügig; denn das jetzt positiv genannte Element jener Grenzbestimmung, die Beziehung derselben auf die Freilegung des Fundaments der Ethik und auf die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft, ist der Sache nach auch in der ersten Bearbeitung enthalten (25 f., 869; 847). Jedoch die Art, wie Kant diese Beziehung jetzt im Vorwort in die Merkmale seines kritischen Gedankens aufnimmt, sowie die Ausführung, die er der theoretischen Bedeutung desselben in der Einleitung und in der transscendentalen Aesthetik giebt, hat es zur Folge gehabt, dass von hier aus sich eine irrige Auffassung über die ganze Inhaltsrichtung des bahnbrechenden Werkes verbreitet hat.

Es ist deshalb nothwendig, diese unscheinbare Verschiebung sowol ihrem Inhalt als ihrer Wirksamkeit nach genauer zu umgrenzen. Denn über ihren Ursprung, der ausserdem in Frage kommt, können wir uns nach der Art der Aufnahme des Werkes leicht orientiren. Unverkennbar nämlich weisen diese Ausführungen ohne Ausnahme auf jene oft und gern nachgesprochenen Schlagwörter über den „alles zermalmenden" Kant hin, die sich schon in den ersten Gegenschriften finden, und selbst von einem Mendelssohn, wie wir sahen, missbraucht wurden. Sogar eine spezielle Beziehung gegen das Verbot in Hessen (XXXV), sowie eine besondere Erinnerung gegen den Standpunkt Jacobis (XXXIV) ist deutlich wahrnehmbar. Auffallend könnte nur sein, dass Kant sich diesen Beurtheilungen gegenüber zu einer solchen Betonung der positiven Tendenzen seines Werks herabliess, die z. B. gegen das Vorwort zur ersten Auflage und besonders gegen den (übrigens unveränderten) Abschnitt

über „die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs" nicht eben erfreulich absticht. Es ist jedoch zu bedenken, dass jene Auffassungen, so sehr sie nur jenem oberflächlichen Bedürfniss entsprungen waren, sich mit einem unbequemen neuen Gedanken vorläufig abzufinden, doch der sachlichen Wirksamkeit des Werks in Folge des inneren Gegensatzes desselben zu dem philosophischen und theologischen Wissen der Zeit hinderlich werden mussten. Dieses Hinderniss aber, das an sich vielleicht gegenüber den unaufhebbaren Bedingungen des continuirlichen Fortschritts der Erkenntniss nur geringfügig ist, musste Kant um so grösser erscheinen, als er sich schon nach anderer Hinsicht in den wesentlichsten Absichten seiner Ausführungen missverstanden sah, und überdies sich bewusst sein durfte, einen sachlichen Anlass zu solcher Auffassung nicht geboten zu haben. Das aber waren hinreichende Gründe, ihn zu seiner Abwehr zu veranlassen. Hielt er es aber einmal für nothwendig sich zu wehren, so war er in der Art der Abwehr durch die kleinliche Art des Angriffs gebunden.

Ueber Inhalt und Wirksamkeit nun jener ethischen Verschiebung, die wir zuerst behandeln wollen, ist das Urtheil leicht. In der ersten Auflage nämlich war, wie wir aus dem Früheren ersehen haben, nur darauf Werth gelegt, dass die Beschränkung des speculativen Wissens auf mögliche Erfahrung den letzten Zweck unserer Vernunft, der „eigentlich nur aufs Moralische gestellt" sei (828), unberührt lasse, sofern die Unzulänglichkeit des theoretischen Vernunftgebrauchs für die Bestimmung der Wirklichkeit der Freiheit, der Unsterblichkeit und der Gottheit die Hoffnung übrig lasse, dass auf dem Wege des praktischen Vernunftgebrauchs besseres Glück für dieselbe zu finden sei (825). Hier dagegen gipfeln die Erklärungen der Vorrede in dem Satze (XXX): „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, der zum Behuf des praktischen Vernunftgebrauchs unentbehrlich ist." Aus dem Verhältniss der Indifferenz der speculativen Ergebnisse für die Grundlagen der Ethik ist also eine Zweckbeziehung geworden, und damit eine Verschiebung geschaffen, die um so grösser erscheint, als sie in directe Beziehung zu dem kritischen Gedanken gesetzt wird. Jedoch die Wirksamkeit derselben ist eine ganz unverhältnissmässig geringere, als dieser Anschein erwarten lässt. Denn es bleiben nicht bloss jene Ausführungen der früheren Bearbeitungen unverändert

bestehen, sondern Kant nimmt auch nirgends im weiteren Verlauf seiner neuen Darstellung Anlass, dem veränderten Gedanken eine bestimmtere Ausführung zu geben. Wir haben es hier daher bloss mit einer allgemeinen Wendung zu thun, die den besonderen Inhalt des Werks nicht beeinflusst, einer Wendung also, die zu jenen unwirksamen Modificationen gehört, zu denen eine schiefe Interpretation immer Anlass bieten muss. Allerdings ist sie nicht rein polemischen Ursprungs; sie war Kant überdies auch durch die inzwischen eingetretene Beschäftigung mit der ethischen Fundamentirung seines Systems nahe gelegt. Wir finden ein Analogon derselben deshalb schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in der es gelegentlich heisst (IV, 304), dass die praktische Philosophie die Beilegung der Streitigkeiten über die Freiheit von der theoretischen fordere, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit vor äusseren Angriffen habe. Hierin jedoch liegt nur ein weiterer Beweis der Unwirksamkeit des Gedankens. Das Bindemittel des Systems erscheint anders gefärbt, weil derjenige Theil des letzteren, der ursprünglich im Schatten lag, jetzt hell beleuchtet wird.

Ungleich verhängnissvoller für das Verständniss der Kritik der reinen Vernunft ist deshalb die zweite, theoretische Verschiebung geworden, da deren Wirksamkeit dem unorientirten Leser sehr viel grösser erscheinen muss. Auch hier aber wird die nähere Untersuchung ergeben, dass die wirkliche Differenz im Grunde nur eine geringfügige ist. An dem Inhalt derselben nämlich ist zunächst auffallend, dass jene Ausführung der positiven Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft für die Metaphysik als Wissenschaft, die in Folge ihrer Stellung an der Spitze des Werks fast überall als der adäquateste Ausdruck seines allgemeinen Inhalts angesehen worden ist, dem Grundgedanken der kritischen Grenzbestimmung nur sehr mangelhaft entspricht. Denn sie macht jene Beziehung zu dem Aufbau einer wissenschaftlichen Metaphysik, die früher nur als eine selbstverständliche Consequenz angesehen wurde, in eben demselben Sinne zu einem spezifischen Merkmal des Systems, wie die selbstverständliche Voraussetzung wirkender Dinge an sich schon in den Prolegomenen zu einer charakteristischen Inhaltsbestimmung der Lehre geworden war. Wird sie daher, wie dies meist geschehen ist, von ihrer Beziehung auf die kritische Grenzbestimmung losgelöst, und für sich als der alleinige Ausdruck des kritischen Gedankens angesehen, so führt sie

nothwendig zu einem Misskennen des Hauptzwecks der Kritik der reinen Vernunft. Denn dann handelt es sich nicht mehr um den Nachweis, dass eine transscendente Erkenntniss für uns unmöglich, die dogmatische Metaphysik also ein Truggebilde ist, sondern um den Nachweis, wie Erkenntniss *a priori* und damit Metaphysik als Wissenschaft möglich ist. Dadurch aber werden die Beziehungen zu Dogmatismus und Skepticismus, die aus dem kritischen Gedanken folgen, verschoben, sofern jetzt der methodologische Zusammenhang der Kritik der reinen Vernunft mit dem ersteren mehr hervortritt als der sachliche Gegensatz, und dem entsprechend sich der sachliche Zusammenhang mit dem letzteren hinter den methodologischen Gegensatz zurückschiebt. Die Alternative selbst allerdings, die dieser Ausführung der positiven Bedeutung der Kritik für die Metaphysik zu Grunde liegt, wird schon in der ersten Auflage, in dem „Uebergang zur transscendentalen Deduction der Kategorien (124—127) ausgeführt. Aber die Art jener ursprünglichen Ausführung derselben ist von der vorliegenden gerade in dem Punkt unterschieden, der die letztere zu einem nur mangelhaften Ausdruck der kritischen Grenzbestimmung macht. Denn dort dient dieselbe erstens nicht zur Bezeichnung des allgemeinen Gedankens des Werks, sondern nur zur Einleitung in die Deduction. Sodann aber tritt in ihr nicht die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori*, sondern die Lösung derselben, der Hinweis auf das Princip, dass die Kategorien als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (126), in den Vordergrund. Endlich aber ist dort von einer Beziehung dieses Gedankens auf den Skepticismus oder den Dogmatismus noch keine Spur zu erkennen, während eine solche hier durch den „positiven" Zweck der Ausführung sachlich nahegelegt, und hinsichtlich der systematischen Methode Wolffs sogar direct angedeutet wird. Wir würden deshalb bei Besprechung der ersten Auflage selbst dann keinen Grund gehabt haben, diesem Gedanken eine den Kriticismus modificirende Bedeutung beizulegen, wenn jene Beziehung auf das (kritische) Resultat der Deduction weniger bestimmt hervorgekehrt wäre. Denn dort liegt der Gedankengang auch abgesehen davon klar vor Augen. Es ist die Alternative, ob der Gegenstand (empirisch) die Vorstellung, oder die Vorstellung (*a priori*) den Gegenstand möglich macht. Ist nun der zweite Fall der wirkliche, so ist 1) die F r a g e nothwendig: wie ist die

Erkenntniss *a priori* möglich? und 2) die Antwort geboten: dadurch, dass durch diese Formen (der Sinnlichkeit und) des Verstandes allein Erfahrung möglich sei. Hierbei bleibt an sich ganz unbestimmt, ob jene Frage oder diese Antwort für Kant den Schwerpunkt seiner Lehre und den Bestimmungsgrund ihrer historischen Stellung ausmacht. Nur das ist klar, dass dieselbe im ersten Fall auf eine positive Theorie der apriorischen Wissenschaften, im letzten aber auf eine kritische Grenzbestimmung der apriorischen Erkenntniss hinauslaufen muss. Jedoch, was hier unbestimmt ist, wird, wie wir wissen, durch Kants eigene Worte in der ersten Auflage überall und ausschliesslich zu Gunsten der letzteren bestimmt, so dass hier, sobald man den von Kant selbst kenntlich genug bezeichneten richtigen Ausgangspunkt wählt, kein Zweifel möglich ist.

Jene Verschiebung, die in der Ausführung der zweiten Auflage angedeutet liegt, wird daher nur dann nothwendig, wenn man von diesem Gedanken des Vorworts (zur zweiten Auflage) allein ausgeht, und die so bestimmten Erklärungen Kants über den Sinn seiner Grenzbestimmung, die sich in der ersten Auflage allein finden und in der zweiten unverändert bleiben, unberücksichtigt lässt. Nimmt man dagegen diese Erörterungen des „Hauptzwecks" der Arbeit hinzu, so kann nach allem, was aus der Sache folgt und durch den Ursprung dieses Gedankens bestätigt wird, hier so wenig zweifelhaft sein, wo der Schwerpunkt für Kants Bewusstsein liegt, als in der Frage nach dem Verhältniss des kritischen Gedankens zum transscendentalen Idealismus.

Dennoch ist es gegenüber dem Einfluss, den diese schiefe Wendung des kritischen Gedankens in dem neuen Vorwort auf die Interpretation der kantischen Lehre seit langer Zeit gewonnen hat, nothwendig, auch aus der Art der Ausführung derselben in der neuen Auflage zu beweisen, dass ihre Wirksamkeit für den Aufbau des Systems eine ganz unverhältnissmässig geringe ist.

Den ersten Theil dieser Ausführung enthält die Neubildung der Einleitung. In der ursprünglichen Bearbeitung war die allgemeine Problemstellung des Werkes nur mit wenigen Worten im Anschluss an die Erörterung der synthetischen Urtheile *a priori* angedeutet (14 A. 3). Es ist nothwendig, hiess es hier, „mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzu-

sehen, und diese ganze Erkenntniss (die ihre eigene Gattung ausmacht) nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen ... hinreichend zu bestimmen.“ Hier dagegen wird die Fragestellung schon in den beiden ersten (neuen) Abschnitten vorbereitet, und in dem fünften und sechsten (neuen) Abschnitt näher gegliedert und präcisirt. Die erste Frage, die Kant aufwirft, lautet, ob es eine Erkenntniss *a priori* giebt (2). Diese Frage wird in Abschnitt II durch eine „leichte“ Ueberlegung dahin beantwortet, dass durch die Kennzeichen der Apriorität, d. i. durch die unbedingte (logische und psychologische) Nothwendigkeit der Urtheile und Begriffe die Wirklichkeit dieser Erkenntniss selbst für den gemeinen Verstand „als Thatsache“ dargelegt werde. Nachdem sodann wie in der ersten Auflage der Begriff der Erkenntniss *a priori* auf den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile übertragen ist, wird als die eigentliche Aufgabe des Werks, „auf deren Auflösung das Stehen und Fallen der Metaphysik gänzlich beruht“, die Frage formulirt: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Solche Urtheile nun sind, wie Abschnitt V zeigt, in der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft wirklich, und auch in der Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach thatsächlich vorhanden. In der Auflösung jener Aufgabe ist daher „zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniss *a priori* von Gegenständen enthalten, mit begriffen. Dieselbe lässt sich daher in die vier Fragen zerlegen: Wie ist reine Mathematik, reine Naturwissenschaft, Metaphysik als Naturanlage und Metaphysik als Wissenschaft möglich? Dadurch aber bestätigt sich, was die Vorrede schon anführte, dass nämlich die Kritik der reinen Vernunft „zuletzt nothwendig zur Wissenschaft führt“, während der Dogmatismus nothwendig den Skepticismus bedingt (22).

Diese Gliederung und Präcisirung der allgemeinen Fragestellung muss der Entwicklung des positiven theoretischen Elementes der Kritik der reinen Vernunft in dem neuen Vorwort auf den ersten Blick durchaus conform erscheinen. Nicht die negative kritische Grenzbestimmung, sondern der positive Nachweis der Möglichkeit der drei apriorischen Wissenschaften der theoretischen Vernunft wird durch diese Problem-

stellung bezeichnet. Die Meinung also, die aus jener Erörterung herausgelesen werden kann, sobald man ihren Ursprung und ihre Beziehung zum kritischen Hauptzweck nicht bestimmt in Rechnung zieht, gewinnt hier auf den ersten Blick eine offenbare Bestätigung. Es scheint wiederum, die Tendenz des Werks ruhe nicht in der kritischen Beschränkung der Erkenntniss *a priori* auf mögliche Erfahrung, sondern in der noologistisch-scientifischen (883) — Kant hat keinen Terminus für diesen Gedanken, der seine eigentliche Absicht enthalten soll — Begründung der Möglichkeit der theoretischen Wissenschaften aus reiner Vernunft.

Jedoch auch dieser Anschein wird durch eine genauere Erörterung des Inhalts, der Wirksamkeit und des Ursprungs dieser Veränderungen der zweiten Auflage zerstört.

Die allgemeinen Gesichtspunkte zunächst der neuen Fragestellung, die Wirklichkeit der Erkenntniss *a priori*, die Wirklichkeit synthetischer Urtheile *a priori* in den theoretischen Wissenschaften der reinen Vernunft, endlich die Frage nach dem Grund der Möglichkeit dieser Urtheile, sind auch in der ursprünglichen Einleitung, wenn auch weniger präcisirt, so doch nicht minder bestimmt vorhanden.[1] Die Lösung dieser Frage aber wird hier an derselben Stelle und in derselben Weise wie früher in unmittelbarem Anschluss an die Deduction gegeben.[2] Die Grundlage der ganzen Ausführung ordnet sich deshalb ebenso sicher wie dort dem kritischen Gedanken unter.

Dazu kommt in zweiter Reihe, was wir schon wissen, dass nämlich die früheren Erörterungen über den kritischen Gedanken als den leitenden Gesichtspunkt des Werks und über die Beziehungen desselben zu Dogmatismus und Skepticismus hier nicht bloss in ihrer Hauptausführung unverändert geblieben sind — nur die Andeutungen des Vorworts sind mit diesem ausgefallen — sondern auch aufs neue dargelegt und bestimmter noch hervorgehoben werden.

Sodann aber sind sogar in die neue Fragestellung selbst directe Bezugnahmen auf den kritischen Hauptgedanken verwebt. Die Begründung der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft

---

[1] S. 1. Anm. 2, Z. 9. u.; Abschn. III, Anfang. — S. 8, 13. — S. 14. Anm. 3.

[2] Man vergl. S. 18 dieser Schrift.

(22) wiederholt das Problem der Grenzbestimmung: „Da sich bei allen bisherigen (dogmatischen Z. 2 u.) Versuchen, die metaphysischen Fragen zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben . . ., so muss es möglich sein, mit ihr es zur Gewissheit zu bringen . . ., entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen." Der Schluss dieser Begründung verweist dem entsprechend auf das Verhältniss der Grenzbestimmung zu Dogmatismus und Skepticismus (22), speziell auf den Gegensatz gegen den ersteren (23). Aus dieser als selbstverständlich auftretenden Vermischung geht aber hervor, dass die neue Problemfassung für Kants eigenes Bewusstsein keine Aenderung in der Bestimmung des kritischen Hauptzwecks zur Folge haben kann.

Zu demselben Ergebniss führt uns die Untersuchung der Wirksamkeit der neuen Fragestellung für den architektonischen Aufbau der Kritik der reinen Vernunft.

In dieser Hinsicht ist an der Ausführung Kants zunächst auffallend, dass dieselbe uns keine Anweisung giebt, die Gliederung des Problems in die vier Fragen nach der Möglichkeit der theoretischen Erweiterungserkenntniss *a priori* auf die Gliederung des Werks selbst zu übertragen. Versuchen wir aber, eine solche Subsumtion selbst zu vollziehen, so ergeben sich überall Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Aesthetik und Analytik zwar lassen sich in einer Hinsicht auch als Begründungen der Möglichkeit der reinen Mathematik und Naturwissenschaft auffassen. Denn ihre Grenzbestimmungen, dass die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes lediglich Bedingungen möglicher Erfahrung sind, beweisen immerhin „zugleich" (20), in welchem Sinne Mathematik und Naturwissenschaft (allein) möglich sind. Jedoch die ursprüngliche Darstellung der Aesthetik lässt trotz ihres Schwankens zwischen Fragestellung, architektonischer Anlage und Resultat gerade diese gleichzeitige Beziehung auf die Möglichkeit der Mathematik gar nicht hervortreten, sondern deutet dieselbe nur ganz gelegentlich an (39 A. 3, 56, 64). Auch die Neubearbeitung derselben aber führt, wie wir näher sehen werden, keineswegs eine solche Umformung derselben herbei, dass diese Begründung jetzt die wirkliche Hauptsache würde. Sie lässt jene Unbestimmtheit bestehen, und schiebt die Erörterungen über die Möglichkeit der Mathematik einfach zwischen die frühere Argumentation ein. Auch

die Analytik aber giebt in der ersten Auflage dieser Auffassung keinen anderen Anhalt als den Umstand, dass in der Deduction die Ableitung der Naturgesetze aus dem Verstand unmittelbar mehr hervortritt als die Grenzbestimmung selbst. Jedoch wir haben schon oben (29, 143) gesehen, dass dies für Kant aus methodologischen Gründen geboten war, selbst wenn die Absicht, eine positive Theorie der Erfahrung oder gar eine rationalistische Begründung der Erkenntniss *a priori* gegen den Skepticismus zu geben, ihm ganz fern gelegen hätte, wenn er dieselbe also nicht einmal als das nothwendige Mittel seiner hinreichenden und allgemeingiltigen Grenzbestimmung wider den Dogmatismus angesehen hätte. Ueberdies aber finden sich, wie wir ebenfalls wissen, Hinweise genug, die über den Sinn, in dem Kant seine Deduction verstand und verstanden wissen wollte, für uns keinen Zweifel übrig lassen. Dass endlich die Veränderungen der Analytik in der zweiten Auflage die Möglichkeit jener rationalistischen Auffassung nicht nur nicht wahrscheinlich machen, sondern sogar ausschliessen, werden wir ebenfalls später sehen.

Zeigt somit die Uebertragung der Fragestellung auf Aesthetik und Analytik unüberwindliche Schwierigkeiten, so wird dieselbe hinsichtlich der Dialektik geradezu gegenstandslos. Dieselbe entspricht den beiden Fragen nach der Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage und als Wissenschaft weder in dem Gange ihrer Argumentation noch in der Tendenz ihrer Beweisführung. Die Frage nach dem Ursprung der metaphysischen Probleme wird zwar von ihr ebenfalls thatsächlich gelöst; aber die Beantwortung derselben bildet nicht nur nicht das erste, sondern überhaupt kein selbständiges Glied der Discussion. Sie wird behandelt in den einleitenden Abschnitten (352 f.), in der Auflösung der Antinomien (490 f.), in der Kritik aller speculativen Theologie, in dem Anhang zur Dialektik, sogar noch in dem zweiten Hauptstück der Methodenlehre. Statt der Erörterung aber der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft giebt die Dialektik ihrer ausgesprochenen und überall festgehaltenen Absicht nach eine Kritik der dogmatischen Metaphysik, so dass der dürftige positive Gehalt, der auch hier gemäss der Reduction der Ontologie auf die Analytik noch übrig bleibt, fast ganz zum Verschwinden gebracht wird.

Endlich sei noch an einen Umstand erinnert. Hätte es wirklich trotz des Thatbestandes seiner Lehre in Kants Absicht gelegen, nicht

sowol eine kritische Grenzbestimmung gegen die dogmatische Metaphysik als vielmehr eine wissenschaftliche Neubegründung der Metaphysik zu geben, so würde der Umstand unerklärlich, dass diese systematisch vollständige Metaphysik, die Kant im Vorwort zur ersten Auflage verspricht, von ihm nie ausgearbeitet wird, dass ihm also der eigentliche Zweck seiner ganzen Arbeit nur wenig am Herzen liegt und zuletzt ganz aus dem Sinn kommt. Umgekehrt aber: ist die Grenzbestimmung, wie er selbst nicht müde wird zu versichern, die eigentliche Absicht seines Unternehmens, so ist das Schwächerwerden und Verlöschen dieses Planes eine nothwendige Folge.[1]

Aus diesem allem folgt fürs erste, dass die neue eingehende Fragestellung ebenso wenig ein adäquater Ausdruck der thatsächlichen Argumentationen der Kritik der reinen Vernunft ist, als jene Bestimmung des allgemeinen Gedankens in der Vorrede den kritischen Hauptzweck rein wiedergiebt. Es ergiebt sich ferner, dass die thatsächliche Wirksamkeit derselben nicht bloss gegenüber der ersten Auflage, sondern auch in der Neubearbeitung eine verschwindend geringe ist. Es bleibt uns daher nur noch die Frage übrig, wie Kant trotz dieser Disharmonie dazu geführt werden konnte, dieselbe seiner zweiten Auflage einzufügen.

Glücklicherweise liegen uns die Motive auch hier offen vor. Ein Vergleich nämlich dieser Einleitung mit den Prolegomenen zeigt, dass der fünfte Abschnitt fast ganz eine wörtliche Uebertragung aus dieser Erläuterungsschrift ist (Pr. § 2, c. 2; 39 f.; 37), und dass der sechste Abschnitt alle seine Gedanken wenigstens der ausführlicheren Darstellung daselbst (Pr. § 4, 5) entnimmt. Die Paragraphen der Prolegomenen aber, die so benutzt werden, gehören dem ursprünglichen Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft an, der lediglich dem Wunsche Kants nach einer erläuternden Darstellung seiner Gedanken entsprungen ist.[2] Für diese Erläuterung nun benutzte Kant, wie wir daselbst erfahren, absichtlich eine andere Methode der Darstellung, als er in dem Hauptwerk selbst thatsächlich befolgt hatte. Er legte nach analytischer Lehrart die Wirklichkeit gewisser reiner synthetischer Erkenntnisse *a priori* zu Grunde, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, um von

---

[1] Man vgl. S. 151 dieser Schrift.

[2] Man vgl. Kants *Prolegomena*, Einl. des Herausg. S. XXVIII f.

hier als von einem zuverlässig bekannten Factum zu den Quellen derselben, d. i. den Bedingungen ihrer Möglichkeit fortzugehen. Der Zweck der Erläuterung also war es, der (in den Prolegomenen) sowol die bestimmtere Betonung der Wirklichkeit als auch die Gliederung in die Arten der synthetischen Erkenntnisse *a priori* hervorrief.

Schon in den Prolegomenen aber war Kant sich bewusst, dass die neue Fragestellung trotz ihrer leichteren Fasslichkeit die eigentliche Absicht seiner Untersuchung nicht klar zum Ausdruck bringe. Er bemerkt dort nämlich am Schluss seiner Gliederung selbst (Pr. 48): „Man sieht, dass, wenngleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen etwas *a priori* zu erkennen vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen, wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und, indem sie einer höheren Frage, wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs, Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.“ Gerade das also, was einen rationalistischen Sinn der Fragestellung bedingen würde, ist für Kants eigenes Bewusstsein das, was ihr im Gegensatz zu dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft eigenthümlich ist! Schon in den Prolegomenen endlich ist die Wirksamkeit dieser Fragestellung in Folge ihrer Incongruenz zu dem Inhalt des Hauptwerks so gering, dass nur die Abschnitte, die der Aesthetik und dem ersten Theil der Analytik entsprechen, der analytischen Methode gemäss umgebildet werden. Das Correlat der Dialektik dagegen wird zu einem reinen Auszug aus der synthetischen Darstellung des Hauptwerks: Kant hätte eben, wollte er auch hier seiner neuen Fragestellung gerecht werden, den eigentlichen Inhalt der Dialektik zum Fortfall bringen müssen.

Diese Untersuchung des Ursprungs der ganzen Fragestellung in der neuen Auflage beweist also, dass hier in der That nichts weniger als eine rationalistische Verschiebung ursprünglich vorlag, dass es sich vielmehr nur um eine Erläuterung handelte, die den ersten Eingang in das System erleichtern sollte.

Da nun die Hineinnahme dieser Fragestellung in die zweite Auflage den Gang und den Inhalt derselben durchaus unberührt lässt, so können es nur dieselben Motive gewesen sein, die Kant auch hier leiteten. Dass aber ein solcher Wunsch in Kant auch für diesen Theil seines Werkes in Kraft blieb, dafür hatten Gegner wie Tiedemann und Selle hinreichend gesorgt. Denn beide hatten gerade diesen Theil der kantischen Ausführung eingehend polemisch behandelt, aus beiden Angriffen aber konnte Kant ersehen, wie wenig er verstanden war. Nur insofern war die Lage jetzt für ihn eine andere, als jene Fragestellung nur für ein analytisches Verfahren berechnet war, die Darstellungsart der Kritik selbst aber nach Kants Urtheil in den Prolegomenen eine rein synthetische sein, d. i. ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen entwickeln, also nichts als gegeben zu Grunde legen sollte, als die Vernunft selbst (Pr. 38). Es bedarf jedoch nach dem, was wir oben über die Gleichartigkeit der allgemeinen Gesichtspunkte in beiden Auflagen gesagt haben, keines besonderen Beweises mehr, dass die Wirklichkeit der Erkenntniss *a priori* und der synthetischen Urtheile *a priori* auch in der ersten Auflage nicht einmal formell, geschweige denn sachlich als zweifelhaft angesehen wird. Der Gegensatz der Methoden erschien Kant vielmehr 1782 eben in Folge seines Plans einer analytischen Darstellung grösser, als er in Wirklichkeit war.[1] Dass endlich der früher rein erläuternde Gedanke hier in jene Hervorhebung des positiven theoretischen Zweckes hinein tritt, ist durch die Natur der Motive bedingt, die sich hier dem Wunsch nach Erläuterung zugesellt haben. Es ist sogar ein charakteristisches Zeichen für die rein erläuternde Tendenz dieser Fragestellung, dass sie sich hier mit jener mehr rationalistischen Wendung associiren kann, während sie in den Prolegomenen mit der entschiedensten Hervorhebung des kritischen Hauptzwecks und seiner Gleichartigkeit mit dem Skepticismus verbunden ist.

Wir haben deshalb nur noch zu untersuchen, in wie weit auch die Veränderungen der Aesthetik, die sich auf die Begründung der Mathematik beziehen, der inneren Bedeutungslosigkeit dieses scheinbaren Rationalismus entsprechen.

---

[1] A. a. O. S. XXIX.

Diese Veränderungen liegen in der Gliederung der ursprünglichen fünf Argumente für die Apriorität und Anschaulichkeit von Raum und Zeit in eine metaphysische und eine transscendentale Erörterung dieser Begriffe.[1] Die metaphysische Erörterung (des Raumes), die den Begriff als *a priori* gegeben darstellt (38; 159, 755 f.), besteht aus den beiden ersten und den beiden letzten Argumenten der früheren Bearbeitung, welche die Apriorität und die Anschaulichkeit des Raumes erweisen, nur dass das erste eine geringe Modification und das letzte, wie wir wissen, eine schärfere Fassung erhalten hat. Die transscendentale Erörterung (des Raumes) dagegen, die den Begriff als ein Princip erklären soll, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* eingesehen werden kann (40, 159), steht ihrem Beweisgange nach zu dem ausgefallenen früheren dritten Argument in directem Gegensatz. In jenem wurde aus der Apriorität des Raumes auf die Nothwendigkeit der geometrischen Grundsätze geschlossen; hier wird aus der Wirklichkeit der Geometrie als einer Wissenschaft synthetischer Sätze *a priori* vom Raum auf die Apriorität und Anschaulichkeit dieses Raumes geschlossen, und hieraus gefolgert, dass derselbe Form des äusseren Sinnes überhaupt sei.

Die Absicht dieses Beweisganges nun — er soll die Möglichkeit der Geometrie begreiflich machen — ist offenbar der neuen Fragestellung durchaus conform. Der Inhalt desselben aber zeigt, dass wir auch hier lediglich eine Einschiebung aus dem erläuternden Auszug der Prolegomenen vor uns haben. Ein Unterschied von dem Beweisgang in dem dortigen Correlat der Aesthetik (speziell §§ 6—9) liegt nur vor, sofern hier die Apriorität der Raumanschauung bestimmter hervorge-

---

[1] Wenn Kant den Raum und die Zeit hier, wie auch mehrfach in der ersten Auflage, Begriffe nennt, trotzdem er beweist, dass dieselben weder empirische noch discursive (allgemeine) Begriffe sind, so ist es unbillig, hier eine Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs anzunehmen, an denen sonst allerdings bei ihm kein Mangel ist. Was Kant meint, zeigt eine Aeusserung in den Dorpater Manuscripten an: „Der Raum ist kein Vernunftbegriff, aber die Metaphysik sucht den Vernunftbegriff davon.“ Man muss also denken: der Ort und die Zeit sind Begriffe, sofern sich an ihnen bestimmte Merkmale finden, die sie als Anschauungen *a priori* darthun. Der Terminus „Begriff“ ist daher hier im weiteren Sinne genommen. — Ich bin nicht sicher, ob die Erklärung Cohens (KANTS *Theorie der Erfahrung* S. 31) denselben Gedanken ausführt.

hoben, die Erklärung dagegen, dass die Raumanschauung, weil *a priori*, lediglich als Form des äusseren Sinnes möglich sei, verkürzt wird. Trotz dieser Uebereinstimmung aber mit den Prolegomenen bemerken wir leicht eine eigenartige Differenz zwischen der Absicht und dem Inhalt der Argumentation. Es soll nachgewiesen werden: 1) dass wirklich synthetische Erkenntnisse *a priori* aus der (durch die metaphysische Erörterung) gegebenen Raumvorstellung herfliessen, 2) dass diese Erkenntnisse nur unter Voraussetzung der gegebenen Erklärungsart des Raumes möglich sind. Es wird dagegen nachgewiesen: 1) dass der Raum Anschauung *a priori* ist, 2) dass diese Anschauung *a priori* nur möglich ist als formale Beschaffenheit der Sinnlichkeit. Wir erhalten also, wie thatsächlich auch in den Prolegomenen, nicht sowol eine Theorie der Mathematik, die erst in der Methodenlehre (740 f.) gegeben wird, als vielmehr eine Bestätigung und Fortbildung der metaphysischen Erörterung. Dass darin ein neuer Beweis der Unwirksamkeit jener rationalistischen Hervorhebung des positiven theoretischen Nutzens der Kritik liegt, braucht nicht erst demonstrirt zu werden. Jene Fortbildung übrigens, die in der Fassung der Anschauung *a priori* als Form der Sinnlichkeit liegt, ist nur insofern vorhanden, als eine Bestimmung, die ursprünglich erst in den „Schlüssen" gegeben wird (42, b; 49, b), hier den ersten Argumenten coordinirt ist. Ausserdem aber ist sie offenbar mehr eine thatsächlich durch die erläuternde Einschiebung erfolgte, als eine absichtlich angestellte. Kant hätte sonst weder die gleichen Bestimmungen in den „Schlüssen" unverändert gelassen, noch auch die Erörterungen des Begriffs der Zeit, „um kurz zu sein" durch Beibehaltung des dritten Arguments der metaphysischen Erörterung und durch die rein anhangsweise Behandlung der transscendentalen Erörterung um ihren systematischen Zusammenhang gebracht.

Selbst aber, wenn hier eine grössere Anpassung an den scheinbar rationalistischen Charakter der neuen Fragestellung vorhanden wäre, so würde doch der Umstand, dass der allgemeine Argumentationsgang der Aesthetik durch diese Einschiebung nur durchbrochen, aber nicht in eine allgemeine Erklärung der Möglichkeit der Mathematik verändert wird, das geringe systematische Gewicht derselben für Kant darthun. Wir haben es also auch hier in der That lediglich mit einer Uebertragung aus den Prolegomenen zum Zweck der Erläuterung zu thun.

Eine letzte Bestätigung dafür liegt in dem Schlussabschnitt, den Kant der Aesthetik zufügt (73). Kant bezieht in demselben seine Darlegungen zwar bestimmt auf die allgemeine Fragestellung, jedoch nicht auf die spezielle Formulirung derselben hinsichtlich der Möglichkeit der Mathematik, und wiederholt auch hier als Beantwortung derselben lediglich die kritische Grenzbestimmung (148).

Fassen wir diese Ergebnisse unserer Erörterung der zweiten Affection des kritischen Hauptzwecks in der neuen Auflage in ein Gesammturtheil zusammen, so können wir sagen: Theils gegenüber den vielfach wiederholten Urtheilen über die zerstörende kritische Tendenz seines Werks, theils zum Zweck der Erläuterung der Grundbegriffe desselben erhebt Kant die positive theoretische Bedeutung seiner Grenzbestimmung für die Metaphysik als Wissenschaft (und für die Mathematik), die ursprünglich nur als selbstverständliche Consequenz gedacht war, zu einem spezifischen Merkmal seines Lehrbegriffs. Der kritische Gedanke selbst bleibt unverändert; dadurch aber, dass die Reproduction desselben im Vorwort jene positive Bedeutung bestimmter zum Ausdruck bringt, als sachlich gerechtfertigt ist, und die Einleitung trotz der rein erläuternden Tendenz ihrer Veränderungen die so bedingte irrthümliche Auffassung anscheinend bestätigt, hat Kant selbst das verbreitetste Missverständniss seines Hauptzweckes möglich gemacht. Die erste Auflage ist von diesem Mangel frei; dort stört dafür allerdings der scheinbare Idealismus.

Wir müssen schon hier andeuten, dass ausser diesen beiden bisher besprochenen Zusätzen zu dem Inhalt der kritischen Grenzbestimmung in dem Vorwort zur neuen Auflage noch ein dritter vorhanden ist, der auf die Wirklichkeit des Dinges an sich hinweist. Derselbe kann jedoch erst verstanden werden, wenn wir untersucht haben, in wie weit die auf den Idealismus bezüglichen Veränderungen dem früheren Gedankenkreis entsprechen oder zuwiderlaufen.

Diese Veränderungen, zu deren Untersuchung wir uns nunmehr wenden, unterscheiden sich von denen, die wir bisher besprochen haben, schon äusserlich dadurch, dass sie sich nicht auf einen Punkt concentriren, sondern durch den ganzen Theil des Werks zerstreut sind, der überhaupt von Veränderungen betroffen ist. In der ersten Auflage war, wie wir wissen, der Inhalt des transscendentalen Idealismus zwar ausschliesslich durch das Resultat der Aesthetik gegeben; aber erst die Dia-

lektik war ausdrücklich auf das Problem desselben eingegangen, während in der Analytik die kritische Consequenz der Deduction mit der Voraussetzung wirkender Dinge an sich ohne Beziehung auf denselben vereinigt wurde. Hier dagegen wird nach dem Vorgange der Prolegomenen schon in der Aesthetik der Sache nach das idealistische Problem abwehrend behandelt, wenn es auch nicht wie dort ausdrücklich schon hier als solches bezeichnet wird. Ueberdies aber fällt im Gegensatz zu den Prolegomenen von der Argumentation gegen den Idealismus in der Dialektik das umfangreichere Glied in der Kritik des vierten Paralogismus der Psychologie gänzlich fort, um in der Analytik der Erörterung des Grundsatzes der Wirklichkeit als „Widerlegung des Idealismus" angefügt zu werden, und diese findet nicht bloss in der neu hinzugekommenen „Allgemeinen Anmerkung zum Systeme der Grundsätze" (288 f.) eine „wichtige" Bestätigung, sondern wird auch im Vorwort (XXXIX Anm.) noch einmal präcisirt und näher ausgeführt.

Die hierher gehörigen Veränderungen der Aesthetik, die wir zuerst besprechen wollen, bestehen in Zusätzen zu der „Allgemeinen Anmerkung" (66—72), die ihrem Inhalt nach in drei Gruppen zerfallen. Sie geben zunächst Bestätigungen der Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit. Die erste derselben besteht in der Bemerkung (66 f.), dass alle unsere anschauliche Erkenntniss nichts als Verhältnisse enthalte, durch die doch nicht die Sache an sich gegeben werden könne, eine Bemerkung, die sich bereits in der ersten Auflage, wenn auch an späterer Stelle (339 f.) findet, und auch schon gegen Mendelssohn von Kant verwerthet worden war (Bd. IV, 467). Nur darin ist dieselbe von ihren bisherigen Anwendungen unterschieden, dass Kant ihre Uebertragung auf die Zeitvorstellung (67 f.) zu einer eingehenderen Besprechung der Theorie des inneren Sinns benutzt, als eine solche irgendwo in der ersten Auflage gegeben wurde. Fremdartiger ist die zweite Bestätigung (71 f.), dass man nämlich in der natürlichen Theologie „sorgfältig darauf bedacht sei", von der Anschauung Gottes Zeit und Raum fortzuschaffen, wozu ja doch nur dann ein Recht vorliege, wenn dieselben lediglich „Bedingungen der Existenz der Dinge *a priori*" seien. Man sieht, es ist das gleichsam eine *demonstratio ad hominem* gegenüber der Zeitphilosophie, der Kant in seiner ursprünglichen Bearbeitung schwerlich einen Platz eingeräumt haben würde.

Auch der Anhang zu dieser Bestätigung (72), dass möglichenfalls die Anschauung jedes endlichen denkenden Wesens, nicht bloss die des Menschen, an Raum und Zeit gebunden sei, dass die letztere jedoch trotzdem nicht aufhöre sinnlich (nicht wie die intellectuelle Anschauung ursprünglich) zu sein, tritt aus dem Charakter der früheren Auflage heraus. Sie enthält einmal eine an die ethische Grundlegung anklingende dogmatische und inhaltlich recht überflüssige Wendung, und dann eine Beziehung auf die intellectuelle Anschauung, wie solche in der neuen Bearbeitung, wie wir noch sehen werden, vielfach hervortreten.

Die beiden eben besprochenen Theile der Zusätze haben nur insofern, als sie eine Bestätigung und Erweiterung der Lehre von der Idealität der Sinne enthalten, eine Beziehung auf den Idealismus. Direct aber geht auf denselben die Erörterung (69 f.) ein, dass die Erscheinungen der Dinge nicht etwa als ein blosser Schein anzusehen sind. Wir treffen hier jedoch nur dasselbe Argument, das Kant schon in den Prolegomenen näher auszuführen für nothwendig gehalten hatte.[1] Selbst darin liegt kein Unterschied von den polemischen Zusätzen jener Erläuterungsschrift, dass Kant bei dieser Gelegenheit eine kurze, abfällige Widerlegung Berkeleys einfügt. Die Behauptung, man könne es dem guten Berkeley wol nicht verdenken, dass er unter dem Einfluss des Vorurtheils vom Raum als einer Beschaffenheitsbestimmung der Dinge „die Körper zu einem blossen Schein herabgesetzt habe“, ist der Sache nach auch dort vorhanden (Pr. 206). Der Ton derselben allerdings ist noch geringschätzender gefärbt; jedoch dadurch wird nur bewiesen, dass Kant auch nach 1783 es verschmäht hat, den kritischen Vorgänger Humes, der noch gegenwärtig in Deutschland neu entdeckt werden muss, genauer kennen zu lernen. Nur dadurch tritt die ganze Erörterung aus dem Stadium der Fortbildung in den Prolegomenen heraus, dass sie auch die Existenz des Ich an sich in den abzuweisenden Einwand hineinzieht (69, 71), ein Anzeichen für uns, dass die Erwartung nach einer Uebertragung der Abwehr des Idealismus auf den Gegenstand des inneren Sinns, die schon durch die Prolegomenen erregt und durch die zwischenliegende Entwicklung Kants bestätigt wurde,[2] seitdem wirklich ein-

---

[1] Man vergl. Kants *Prolegomena*, Einleitung des Herausg. S. LXXVII.

[2] Man vgl. S. 95 und S. 138 f. dieser Schrift.

getreten ist. Die Veränderungen der Aesthetik führen uns daher nur durch die Erwartung dieser Weiterentwicklung über den Standpunkt der Prolegomenen hinaus.

In der Analytik dagegen treffen wir zunächst auf den eigenthümlichen Umstand, dass von den ursprünglich viermal wiederholten Beweisen für das Verhältniss des transscendentalen Objectes zur Einheit der Apperception nur die beiden kürzesten, der Beweis in der Erörterung des Grundsatzes der Causalität und der Beweis in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe unverändert geblieben sind. Die Argumentation in dem Abschnitt über die Phänomena dagegen ist gerade an der entscheidenden Stelle umgearbeitet, die Argumentation aber in der Deduction ist fortgefallen und in der neuen Darstellung, wie wir noch genauer sehen werden, durch kein entsprechendes Glied ersetzt.

Unsere erste Aufgabe wird deshalb in der Untersuchung bestehen, ob die Veränderung in dem Abschnitt über die Phänomena (305—309) den ursprünglichen Gedankengang unberührt lässt.

Ein genauerer Vergleich beweist, dass hier in der That in doppeltem Sinne eine Veränderung eingetreten ist. Die allgemeine Absicht des Beweises zwar ist dieselbe geblieben. Hier wie dort wird gezeigt, dass der Anschein, als ob die in der Aesthetik vollzogene Scheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich „bestimmte besondere, dem Verstande allein gebene Objecte“ liefere, ein irriger sei, da das transscendentale Object kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur der ganz unbestimmte Begriff eines Gegenstandes überhaupt sei.[1] Das Ziel jedoch, das erreicht werden soll, die Beschränkung nämlich der Kategorien auf den Gebrauch für mögliche Erfahrung, wird in der neuen Bearbeitung ungleich bestimmter noch hervorgehoben. Früher wurde ausgeführt, dass ein reiner, auf Dinge überhaupt und an sich bezüglicher Gebrauch der Kategorien zwar logisch möglich, aber doch leer sei, d. i. gar keine objective Giltigkeit habe (306 Anm. Z. 69, 83). Dieser Gedanke bleibt zwar seinem systematischen Inhalt nach auch hier gewahrt, aber der Werth des logischen Gebrauchs der Kategorien wird ungleich geringer geschätzt. Die Synthesis des Mannigfaltigen ohne Anschauung,

[1] Man vergl. S. 305, Anm. Z. 6—28, 47—60; 39—46, 73—87 mit S. 306, Z. 7—17; S. 309. Z. 1—3.

lesen wir jetzt, „bedeutet gar nichts“ (306); sobald also der Stoff der Sinnlichkeit fortfällt, so „hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf“ (308). Die Betonung des kritischen Gedankens also wird eine so prägnante, dass Kant sogar mit dem Wortlaut seiner eigenen, unverändert gebliebenen Aeusserungen (305) in Widerspruch geräth.

Diese Differenz ist für uns nur deshalb wichtig, weil sie uns zeigt, wie bestimmt Kant selbst da, wo er sich gegen den Idealismus zu wehren hat — wir werden gleich sehen, dass dies hier in der That der Fall ist — an dem kritischen Ergebniss seiner Analytik festhält, und uns dadurch zugleich aufs neue bestätigt, wie durchaus seine Fragestellung in der Einleitung und jene Erörterung im Vorwort nur Erläuterungszwecken dienen.

Wichtiger für unseren speciellen Zweck ist die zweite Differenz. In der früheren Darstellung nämlich war Kant, da das transscendentale Object nur ein Noumenon sei, dessen Begriff „gar nicht positiv ist“ (306 An. Z. 61), das wahre Noumenon aber den Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung bezeichne (306 An. Z. 64), zu dem Schluss gekommen: der transscendentale Gegenstand kann überhaupt „nicht das (wahre) Noumenon sein“ (306 An. Z. 78). Sein Ergebniss war daher gewesen: „die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann gar nicht zugelassen werden“ (311). Die neue Erörterung dagegen hebt jene Superordination des positiven Noumenon auf, und giebt dem jetzt coordinirten Begriff des negativen Noumenon eine Bedeutung, die es dem Ding an sich direct gleichsetzt. Das Noumenon „im negativen Verstande“ ist nämlich „das Ding, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist“ (307). Demnach erklärt Kant weiter, dass die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von dem negativen Noumenon, d. i. den Dingen sei, die der Verstand sich als Dinge an sich selbst denken muss, „von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne.“ Der Schluss seiner Untersuchung lautet demnach jetzt: „die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden.“ Eine Verstandeswelt in negativer

Bedeutung, d. i. die Verstandeswelt der Dinge an sich wird also direct anerkannt, und zwar anerkannt, trotzdem das kritische Resultat der Analytik gerade in diesem Zusammenhang bestimmter als vorher betont wird.

Damit aber ist der Inhalt dieser zweiten Veränderung noch nicht geschlossen. Wir haben bisher aus dem Gedankengang dieser Ausführungen in dem zusammenfassenden Abschnitt der Analytik heraus angenommen, dass es das transscendentale Object sei, das Kant auch in der neuen Bearbeitung wie in der früheren auf die Lehre von den Noumenen überträgt. Dies ist jedoch bei genauerem Zusehen nicht der Fall. Während ursprünglich das Resultat der Aesthetik zwar ebenfalls den Ausgangspunkt bildete, wurde dieses doch unmittelbar auf das transscendentale Object als den Gegenstand der reinen Kategorien übertragen (306 A. Z. 29).[1] Hier dagegen bleibt der Begriff des Dinges an sich in seiner Fassung durch die Aesthetik allein gewahrt. Alle jene näheren Bestimmungen daher über den Zusammenhang des transscendentalen Objects mit den Kategorien, mit der Einheit der Apperception und mit dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit, die wir dort treffen, fallen hier fort; nur das „gedacht werden müssen“ bleibt bestehen. Es mag zunächst scheinen, als sei dies lediglich eine specielle Folge der stärkeren Betonung der Bedeutungslosigkeit der reinen Kategorien. Nehmen wir jedoch hinzu, dass auch in der neuen Bearbeitung der Deduction der Beweis von der Hineinnahme der Functionen des transscendentalen Objects in die Function der Apperception ganz zurücktritt, so müssen wir schliessen, dass hier zugleich eine bestimmte Absicht vorliegt. Diese Absicht aber kann, da ein Theil jener Beweise bewahrt ist, und selbst in dem Abschnitt über die Phänomena noch genug Andeutungen über jene Rolle des transscendentalen Objectes übrig geblieben sind, keine andere sein als die, dass Kant besorgte, jene früheren Entwicklungen möchten einen besonderen Anlass zu der missverständlichen idealistischen Interpretation gegeben haben. Und in Wirklichkeit lag jener Anlass, wie wir wissen, nahe genug. Wir gewinnen somit aus diesen Differenzen zugleich die Erklärung für jenen überraschenden Fortfall.

Eine Bestätigung für diese Erklärung bietet eine zweite Differenz. Kant unterscheidet nämlich allerdings schon in der ersten Auflage das

[1] Man vergl. zu dieser Untersuchung S. 53 f. dieser Schrift.

Denken vom Erkennen, indem er erklärt, dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniss abgeben können (14, 75), dass es ohne Anschauung aller unserer Erkenntniss an Objecten fehle, und sie alsdann völlig leer bleibe (87). Jedoch dieser Unterschied wird weder präcis definirt, noch besonders verwerthet. In der neuen Auflage dagegen nimmt Kant sowol in dem Vorwort als in der Deduction und in der Kritik der rationalen Psychologie Gelegenheit, den Gegensatz genau zu umgrenzen und direct auf die grundlegende Annahme von Dingen an sich zu übertragen. Wir erfahren hier: sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei (146). Denkbar nämlich ist jede Vorstellung, die sich nicht selbst widerspricht (XXVI Anm., XXVIII, 145). Erkennbar aber ist ein Gegenstand erst, wenn seine reale Möglichkeit oder objective Giltigkeit dargethan ist (XXVI A.). Zur Erkenntniss gehören demnach zwei Stücke, erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn ohne Anschauung ist „gar keine Erkenntniss von irgend einem Dinge möglich, weil es, so viel ich wüsste, nichts gäbe noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte“ (146). Die Anschauung aber, die hiernach unseren Begriffen „allein Sinn und Bedeutung verschaffen kann“, ist die empirische Anschauung (§ 22, 23; 288 f.). Diese Beschränkung auf empirische Anschauung gilt allerdings, wie uns das Vorwort belehrt, nur für die theoretische Vernunft, sofern das Mehrere, das zu dem logisch möglichen Begriff hinzukommen muss, um den Gegenstand desselben real möglich zu machen, auch in praktischen Erkenntnissquellen liegen kann, also für die Realität ausser dem Zeugniss der Erfahrung aus der Wirklichkeit des Gegenstandes auch ein „Beweis *a priori* durch Vernunft“ zulässig ist (XXVI Anm.). Doch hiervon später.

Jener Unterschied zwischen Denken und Erkennen wird nun weiterhin von Kant in doppeltem Sinne benutzt. Aus dem Begriff der Erkenntniss wird gefolgert, dass die Dinge an sich (und ihre Causalität, d. i. die Freiheit) für uns unerkennbar sind. Denn wir bedürfen demnach zur Erkenntniss eines von uns verschiedenen Objects ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie) doch noch einer Anschauung, durch die wir jenen allgemeinen Begriff bestimmen (158); d. i. wir

können alle Existenz nur in der Zeit bestimmt erkennen (XXVIII). „Nimmt man also ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädicate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, dass ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme . . .; allein das ist doch keine eigentliche Erkenntniss, wenn ich bloss zeige, wie die Anschauung eines Objects nicht sei, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei u. s. w." (149). Diesem Beweis der nothwendigen Unerkennbarkeit der Dinge tritt jedoch, wie wir noch sehen werden, bereits im Vorwort ein Beweis der nothwendigen Denkbarkeit derselben zur Seite. Der Angabe des kritischen Gedankens schon wird die Beschränkung beigefügt: „Gleichwol wird, welches wol gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint" (XXVI). Das Denken aber, das uns so zu den Dingen selbst führt, ist natürlich ein Denken *a priori* (XX Anm.).[1] Dieses Denken aber ist trotz der Bedeutungslosigkeit der reinen Kategorien auch hier ein Denken durch Kategorien, sofern dieselben „im Denken (d. i. als reine Kategorien) durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben (166 Anm.).

Wie sehr diese Ausführungen dem Inhalt der umgearbeiteten Erörterung in dem Abschnitt über die Phänomena gleichartig sind, bedarf keines besonderen Beweises. Auch hier wird einerseits das kritische Ergebniss der Deduction, die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, bestimmter noch als früher betont, andrerseits aber auch die Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung durch den reinen Verstand entschiedener hervorgehoben. Ebenso ist der Beweis für die Existenz der Dinge noch immer jener naive Schluss von der Wirklichkeit der Erscheinung. Die

[1] Kant spricht hier trotz seiner schärferen Unterscheidung von Denken und Erkennen doch von Erkenntniss *a priori*, begeht jedoch damit nur eine jener zahlreichen terminologischen Nachlässigkeiten, die das Verständniss der Kritik der reinen Vernunft im Anfang nicht wenig erschweren.



früheren Gedankenzusammenhänge bleiben also auch hier in unveränderter Wirksamkeit.

Auch in einem anderen Punkt, der für uns bei späterer Gelegenheit noch wichtig werden wird, sehen wir diese Gedankenzusammenhänge der ersten Auflage gewahrt. Trotz der so klaren Beziehung nämlich des Dinges an sich auf das negative Noumenon, die dem etwas unklaren Verhältniss beider Begriffe in der ersten Auflage subsituirt ist, finden wir auch hier eine ähnliche überraschende Abweichung, wie dort zwischen der (unverändert gebliebenen) Erörterung in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe und der über die Phänomena angetroffen wurde.[1] Jene oben wörtlich citirte Bemerkung nämlich über die Unerkennbarkeit des Objects einer *nichtsinnlichen* Anschauung substituirt wiederum den Begriff des positiven Noumenon dem des negativen, der allein dem des transscendentalen Objects gleich ist. Allerdings hebt Kant diese Substitution selbst sofort wieder auf, sofern er hier den Begriff der nichtsinnlichen Anschauung nur negativ, nicht positiv (als intellectuelle Anschauung) denkt. Jedoch diese Vermischung ist doch nur ein Beweisgrund mehr, dass die Beziehung der intellectuellen Anschauung zu dem Noumenon auch jetzt noch von Kant nur wenig bestimmt gedacht wird, dass also der Einfluss dieses imaginären Hilfsbegriffs, trotzdem derselbe, wie wir sehen werden, in der neuen Auflage ein ungleich grösserer geworden ist, doch gerade an diesem Punkte der allgemeinen Grenzbestimmung an Intensität nicht gewonnen hat.

Alle diese Veränderungen beweisen, wie wenig für Kants Bewusstsein der ursprüngliche Zusammenhang seiner Gedanken über das Ding an sich gestört erscheint. Aus denen jedoch, die wir noch zu besprechen haben, ergiebt sich, dass trotzdem die Verschiebung der Prolegomenen nicht bloss beibehalten, sondern sogar vergrössert ist.

Diese noch zu besprechenden Veränderungen werden uns durch die neue „Widerlegung des Idealismus“ gegeben.

Kant definirt jetzt den Idealismus überhaupt als den *materialen* Idealismus (274, 519 Anm.), d. i. als die Theorie, die das Dasein der Gegenstände im *Raum ausser uns* d. i. der äusseren *Erschei-*

---

[1] Man vergl. S. 36 dieser Schrift.

nungen entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich oder für falsch und unmöglich ansieht (274, 519 A., XXXIX A. Z. 7). Der letztere ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum und die Dinge im Raum „für blosse Einbildungen erklärt hat“ (274 vgl. 71). Der erstere dagegen ist der problematische des Cartesius, der annahm, „dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äussere Dinge nur geschlossen werde, aber wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schliesst, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äusseren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben (276 vgl. 274, 275, 518 Anm.).

Jede dieser beiden Arten des Idealismus nun wird, wie wir weiter erfahren, durch den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft widerlegt. Den dogmatischen beseitigt die transscendentale Aesthetik, denn derselbe beruht auf dem Grunde, dass der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich sei. Der problematische dagegen, der „vernünftig und einer philosophischen Denkungsart gemäss ist“ (275), findet seine Widerlegung an der richtigen Stelle in der Analytik, bei Besprechung des Grundsatzes der Wirklichkeit, weil er einen „mächtigen Einwurf“ bildet wider die hier zu behandelnden „Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen“ (274). Derselbe fordert überdies eine besondere Widerlegung, einmal weil er die wesentlichen Zwecke der Metaphysik bedroht, sodann weil „es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft bleibt, das Dasein der Dinge ausser uns . . . . bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen stellen zu können (XXXIX Anm.).

Die Aufgabe einer solchen Widerlegung des Idealismus muss in dem Nachweise bestehen, dass unsere Vorstellungen äusserer Dinge nicht bloss Einbildungen, sondern in demselben Sinne wie die Vorstellungen des inneren Sinns Erfahrungen sind, d. i. sich auf etwas Wirkliches beziehen, das nicht in mir, sondern ausser mir ist (275; XL Anm. Z. 1f., 10f., XLI A. Z. 1f.). Diese Aufgabe aber wird sicher gelöst sein, wenn sich zeigen lässt, dass selbst unsere innere, dem problematischen Idealismus unzweifelhafte Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung (nicht Einbildung) möglich sei.

Dieser Beweis lässt sich in der That führen. Man darf nämlich mit Recht behaupten: Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir.

Zum Zweck dieses Beweises gehen wir von der Thatsache aus, die der problematische Idealismus selbst nicht bezweifelt, von der Thatsache einer inneren Erfahrung, d. i. eines daseienden (sich selbst afficirenden) Ich. Diese Thatsache können wir in den Satz zusammenfassen: Ich bin mir durch innere Erfahrung meines Daseins als eines in der Zeit bestimmten bewusst (275, XL Anm. Z. 1 f.). Nun lehrt der Grundsatz der Substantialität, dass wir die Zeitbestimmungen, d. i. den Wechsel und das Zugleichsein nicht vorstellen können, wenn nicht in unserer Erfahrung etwas Bleibendes und Beharrliches, d. i. etwas, was jederzeit ist, zum Grunde liegt, da wir die beharrliche Zeit selbst für sich nicht wahrnehmen können. Wir müssen also zweitens behaupten: Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Das Substrat alles Realen ferner, so lehrt der Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit in der zweiten Auflage (225), d. i. alles zur Existenz der Dinge Gehörigen ist die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, das als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Dieses reale Beharrliche aber kann nicht eine Vorstellung in mir sein; denn alle Vorstellungen bedürfen, weil sie Bestimmungsgründe meines Daseins sind, als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung mein Dasein bestimmt werden kann. Wir müssen also schliessen, dass dasselbe „ein von allen unseren Vorstellungen unterschiedenes und äusseres Ding“ sein muss. Deshalb dürfen wir drittens sagen: Die Wahrnehmung des Beharrlichen ist nur durch ein Ding ausser mir, und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich. Damit aber ist bewiesen, was zu beweisen war, dass nämlich die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die sich auf meinen äusseren Sinn beziehen, die ich also ausser mir wahrnehme, möglich ist.

Vergleichen wir nunmehr diese Ausführungen mit denen der ersten Auflage, so liegt zunächst die Vermuthung nahe, dass wir hier lediglich eine Reproduction des ursprünglichen Gedankenganges vor uns haben.

Hier wie dort wird der Idealismus überhaupt (jetzt der materiale) bloss auf Erscheinungen bezogen, und hier wie dort ist es der problematische Idealismus des Cartesius, dem die eingehende Widerlegung gilt.

Schon dadurch aber zeigt sich in der neuen Darstellung eine Verschiebung des früheren Gedankenzusammenhangs, dass die beiden Arten des Idealismus, der problematische und der dogmatische, hier einander coordinirt werden, während dort der dogmatische nur nebenher erwähnt wurde. Sodann ist der Begriff des dogmatischen Idealismus jetzt näher als der Berkeleys bestimmt, und seine Widerlegung wird nicht mehr mittelbar und nur andeutungsweise durch die Lösung der kosmologischen Antinomien auf Grund des transscendentalen Idealismus als des Ergebnisses der Aesthetik gegeben, sondern direct auf dieses Ergebniss bezogen, ohne dass dasselbe dabei in der Form des transscendentalen Idealismus in Anspruch genommen würde.

Auch der Begriff des problematischen Idealismus aber ist bei näherem Zusehen nicht der gleiche geblieben. Derselbe ist erstens um eine überraschende historische Beziehung reicher geworden. Er ist nicht mehr bloss der (historisch schiefe) Ausdruck der Lehre des Cartesius, sondern zugleich auch der (nicht weniger historisch schiefe) Ausdruck der Lehre von Jacobi und Wizenmann. Denn die Worte des Vorworts, es sei ein Skandal . . . ., das Dasein der Dinge bloss auf Glauben annehmen zu müssen, gehen, wie wir nicht mehr nöthig haben zu beweisen, direct und ausschliesslich auf diesen Lösungsversuch der idealistischen Schwierigkeiten der Lehre Kants.[1] Aber auch abgesehen davon hat die Definition des problematischen Idealismus trotz ihres unveränderten Wortlauts einen veränderten Sinn. Die Wendung allerdings, die Kant zur Rechtfertigung des problematischen Idealismus braucht, dass nämlich auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen könne, die wir äusseren Dingen zuschreiben (276), findet auch dort ihr Analogon. Denn dort schon erschien es möglich, dass „alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes“ seien (III, 368); dort schon

[1] Da dieser Zusammenhang, der unmittelbar nach dem Erscheinen der zweiten Auflage keinem sachkundigen Leser entgehen konnte, jetzt ganz verloren gegangen ist, so mag der Hinweis, dass Jacobi sich dieser zweiten Spitze der kantischen Widerlegung sehr wol bewusst war (*Werke*, Bd. II, S. 47 f.), nicht überflüssig sein.

erfuhren wir gelegentlich, dass es völlig unbekannt sei, „ob das transscendentale Object, das die Ursache der Erscheinung ist, in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei“ (344). Jedoch der Gedankenzusammenhang der letzteren Bemerkung liess uns erkennen, dass dort lediglich die Consequenz der kritischen Grenzbestimmung gedacht werde, die von der Voraussetzung der Existenz wirkender Dinge an sich ausgeht, dass also daselbst nicht ein möglicher Zweifel, sondern lediglich die unbedingte Unerkennbarkeit der Dinge zum Ausdruck komme.[1] Ebenso aber zeigt die Art, wie Kant nach Darstellung der ersteren Möglichkeit fortfährt, dass es ihm dort nicht um das Zugeständniss einer möglichen Nichtexistenz, sondern um die Anerkennung zu thun sei, dass wir dieser zweifellosen Existenz durch Erfahrung niemals völlig gewiss werden könnten. Kant nämlich erklärt daselbst weiter: „Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse . . . ., da hingegen die Existenz des Ich gar keinen Zweifel leidet“, und schliesst seine Darstellung mit der Bemerkung: „Unter einem Idealisten muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äusserer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können.“ Was hiernach schon der unmittelbare Gedankenzusammenhang lehrt, wird, wie wir sahen, durch die Art der Widerlegung auf das unzweideutigste bestätigt. Denn diese zeigte überall, speziell aber durch den ausdrücklichen Abweis des transscendentalen Problems der Existenz der Dinge an sich und durch die trotzdem vorhandene selbstverständliche Setzung dieser Dinge an sich, dass Kant hier die Möglichkeit eines Problems gar nicht sieht, und, wie die Entwicklungsgeschichte desselben lehrt, gar nicht sehen kann.[2]

Hier dagegen zeigt die Widerlegung des Idealismus, dass die Existenz der Dinge an sich nicht mehr bloss, wie in den Prolegomenen, spezifisches Merkmal, sondern für Kant selbst Problem geworden ist, wennschon er auch jetzt zu der für ihn unbedingt nothwendigen Lösung kommt, dass diese Existenz so sicher sei wie die des eigenen Ich. Denn

---

[1] Man vergl. S. 40 f. dieser Schrift

[2] Kants *Prolegomena*, Einl. des Herausg. S. LVI, LXXXIII, Anm. 2.

diese Widerlegung sucht das Dasein der Gegenstände im Raum dadurch zu beweisen, dass sie die Nothwendigkeit der Existenz beharrlicher Dinge an sich zur Anerkennung bringt. Dort wurde zur Widerlegung des Paralogismus lediglich das Resultat der Aesthetik benutzt; es wurde gezeigt, dass die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen so sicher sei wie die Wirklichkeit der inneren, weil beide nichts als Vorstellungen sind. Hier braucht Kant für seinen Beweis den Grundsatz der Beharrlichkeit aus der Analytik; er sucht darzuthun, dass die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen so sicher sei wie die des eigenen Daseins, weil die Zeitbestimmung dieses inneren Daseins nur durch ein beharrliches von mir verschiedenes Ding und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich sei.

Gleichartig also sind die Beweise beider Auflagen darin, dass sie lediglich das zweifellose Dasein der äusseren Erscheinungen darthun wollen. Ungleichartig aber sind beide in Ansehung ihres Beweisgrundes. Dort sind die äusseren Erscheinungen real, weil sie lediglich Vorstellungen sind, hier, weil Dinge an sich so nothwendig existiren, als das empirische Ich, und damit als das Ich an sich.

Wir können demnach die thatsächlichen Differenzen beider Fassungen, so weit dieselben für die allgemeine Bestimmung des Verhältnisses wesentlich sind, folgendermassen zusammenfassen. Es ist 1) der Begriff des problematischen Idealismus um eine historische Beziehung auf Jacobis Glauben reicher geworden, als in der ersten Auflage und in den Prolegomenen. Es ist 2) die Wirklichkeit der Dinge an sich nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung wie in der ersten Auflage, und nicht mehr bloss nothwendiges Merkmal wie in den Prolegomenen, sondern ein Problem, das zu seiner realistischen Lösung einen besonderen Beweis fordert und aus dem Zusammenhang des Systems heraus auch mit unbedingter Sicherheit erhalten kann.

Hieraus folgt, dass die Differenz beider Auflagen in diesem Punkt in der That grösser ist, als vielfach behauptet worden ist. Es ergiebt sich jedoch zugleich, dass der Gegensatz bei weitem nicht so gross ist, als von anderer Seite vielfach darzulegen versucht worden ist. Das allerdings ist unzweifelhaft, dass der Beweis, wird er gemäss dem consequent festgehaltenen, allgemeinen Gedanken der kritischen Grenzbestimmung interpretirt, einen offenbaren Selbstwiderspruch enthält: er macht von

den Kategorien der Realität, des Daseins, der Substanz und mittelbar der Causalität einen offenbaren transscendentalen Gebrauch. Auch das muss zugegeben werden, dass derselbe seine eigentliche Absicht nicht erreicht. Denn da Kant von dem Dasein des empirischen Ich ausgeht, so durfte er nur schliessen, dass die Zeitbestimmung ein Beharrliches voraussetze, das nicht in dem empirischen Ich angetroffen werden kann. Dadurch aber bleibt noch ganz unbestimmt und für Kant unbestimmbar, ob das Beharrliche in dem transscendentalen Ich oder in dem transscendentalen Object gelegen sei. Es ist jedoch historisch unrichtig, diesen Widerspruch der zweiten Auflage allein zuzuschieben. Denn auch schon in der ersten Bearbeitung ist jener allgemeine kritische Gedanke mit den speziellen Annahmen verbunden, dass das Ding an sich als Ding überhaupt das Object der reinen Kategorien sei, und dass durch die Realität der Erscheinung die Existenz des entsprechenden Dinges an sich selbstverständlich gesetzt werde. Der Unterschied liegt demnach nur darin, dass die ursprünglichen Incongruenzen lediglich durch die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung der Dinge bedingt sind, während die jetzt vorliegenden auch davon abhängen, dass jene Voraussetzung inzwischen Problem geworden ist, ohne doch die Sicherheit der früheren Annahme in Kant zu erschüttern.

Es bleibt uns deshalb nur noch zu untersuchen, welches die historischen Bedingungen dieser Umbildung sind, und wie dieselbe mit dem sonstigen Inhalt des Werks sachlich zusammenhängt.

Zuerst haben wir zu erklären, weshalb die Widerlegung des Idealismus aus der Kritik der rationalen Psychologie entfernt und in die Erörterung des Postulats der Wirklichkeit aufgenommen ist. Diese Erklärung ergiebt sich leicht aus der veränderten Tendenz des Beweisganges. Schon in der ersten Auflage war, wie wir früher gesehen haben,[1] jene Widerlegung in der Kritik der psychologischen Paralogismen nicht recht an ihrer Stelle, trotzdem die transscendentale Frage durchaus abgewiesen wurde. Jetzt aber, wo der transscendentale Nachweis der Existenz der Dinge zum Hebel des Beweises gemacht ist, hat die ganze Widerlegung mit der Absicht jener Kritik gar nichts mehr gemein. Denn dort soll nachgewiesen werden, dass die reinen Kategorien zu keiner Erkenntniss

[1] Man vergl. S. 58 dieser Schrift.

des realen Subjects der Inhärenz, d. i. des transscendentalen Ich hinführen können; hier dagegen wird gezeigt, dass ohne die Existenz der Dinge an sich die empirischen Zeitbestimmungen des inneren Sinnes unmöglich wären. Eine Bestätigung dafür, dass diese thatsächliche Umbildung der Tendenz der Argumentation für Kant den Grund zu jener Ortsveränderung derselben abgegeben hat, liegt darin, dass die Kritik des vierten Paralogismus jetzt strenger dem eigentlichen Zweck des Abschnitts angepasst ist, als in der ersten Auflage. Auch jetzt zwar behauptet Kant noch, dass der problematische Idealismus für das falsche rationalistische System der Psychologie unvermeidlich sei (418). Jedoch er begründet dies nicht mehr damit, dass dasselbe die äusseren Erscheinungen zu Dingen an sich hypostasire, sondern damit, dass demselben zufolge nicht bloss das Bewusstsein, sondern auch die empirische Bestimmbarkeit der Existenz des Ich unabhängig von äusseren Dingen möglich sei, da die Beharrlichkeit durch die Fassung des transscendentalen Ich als einer Substanz in den Begriff desselben aufgenommen sei (417). Ueberdies aber wird die Kritik des vierten Paralogismus von diesem, zu einer besonderen Folgerung des psychologischen Systems degradirten Idealismus ganz unabhängig entwickelt. Die Kategorie der Existenz, so lautet jetzt der Beweisgang, lässt durchaus keinen Schluss darauf zu, „ob das Selbstbewusstsein ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben wären, gar möglich sei, und ich also bloss als denkendes Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne“ (409). Die Analysis unseres Bewusstseins im Denken überhaupt lässt uns auch hier in Ansehung der Erkenntniss unseres transscendentalen Ich nicht das mindeste gewinnen.

Wird hierdurch begreiflich, weshalb Kant seine neue Widerlegung der Kritik der Psychologie entziehen musste, so wird aus dem thatsächlichen Gang des neuen Beweises nicht minder verständlich, dass Kant denselben gerade dem Postulat der Wirklichkeit angefügt hat. Offenbar nämlich konnte für Kant neben dieser Erörterung nur noch der Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit in Betracht kommen. Das Postulat der Wirklichkeit aber hatte insofern mehr für sich anzuführen, als hier die Beziehung auf die Existenz des Dinges an sich durch den Doppelbegriff des Gegenstandes eine viel directere war. Ja, man darf sagen, die Kategorie der Wirklichkeit tritt schon in der ersten Auflage in einen so

unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrnehmung, dass es fraglich wird, was denn ihre Apriorität bedeuten solle; denn die Art der Setzung, die das Wirkliche vom Möglichen unterscheiden soll, ist doch zuletzt überall nur die Wahrnehmung selbst (272 f.).

Hatte Kant somit hinreichende Veranlassung, das Postulat der Wirklichkeit zu bevorzugen, so bleibt es doch fraglich, weshalb er zu seinem neuen Beweise gerade den Begriff der Beharrlichkeit benutzt, dessen Behandlung in der ersten Auflage diese Benutzung so wenig erwarten lässt, dass der Zusatz zu der früheren Erörterung die neue Verwerthung erst etwas künstlich vorbereiten muss. Dort nämlich war das Beharrliche (die Substanz) „das beständige Correlat alles Daseins der Erscheinungen" (226); hier wird sie „das Substrat alles Realen d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen" (225), zwei Bestimmungen, die trotz ihrer deutlichen Differenz deshalb neben einander bestehen können, weil dadurch, wie wir wissen, nur die beiden verschiedenen Seiten des einen Gegenstandes der Sinne bezeichnet werden. Auf die Beantwortung jener Frage nun werden wir wiederum durch die neue Kritik der psychologischen Paralogismen geführt. In dieser nämlich tritt der dritte Paralogismus, der der Substantialität, noch viel mehr in den Vordergrund, als dies in der ersten Auflage hinsichtlich des zweiten Paralogismus, des der Simplicität der Fall war (III, 351). Kant erklärt nämlich hier, nachdem er die einzelnen Paralogismen bereits charakterisirt hat, gegen die Substantialität des Ich im besonderen: „ein grosser, ja vielleicht der einzige Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, *a priori* zu beweisen, dass alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind" (409); denn auf diese Art, fährt er fort, „hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten; und nun spreche uns niemand die Befugniss ab, in diesem . . . . Besitz zu nehmen." Hiergegen nun führt er aus, dass der Substanzbegriff nur insofern zu einer Erkenntniss des Objects führen könne, als ihm beharrliche Anschauung untergelegt werde, dass wir jedoch in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches haben, da das Ich nur das Bewusstsein unseres Denkens sei; es also an der nothwendigen Bedingung fehle, den Begriff der Substanz auf uns selbst in transscendentalem Sinne anzuwenden. Nun wird dieser für Kant durch die Begriffsbestimmung der Zeit selbst-

verständlich gegebene Gedanke schon in der ersten Auflage mehrfach ausgesprochen, und auch in der Kritik der Psychologie bereits verwerthet (III, 381); er tritt jedoch ungleich weniger als hier bestimmend in den Vordergrund. Nehmen wir hinzu, dass die Art dieser Betonung unverkennbar polemische Zwecke verfolgt, und zwar, wie sich aus dem Früheren ergiebt, direct gegen Ulrichs Bedenken gerichtet ist, so wird auch klar, weshalb Kant für seine neue Widerlegung des Idealismus den Beweis aus dem Doppelbegriff des Gegenstandes unbeachtet lässt, und an seiner Stelle den Begriff der Beharrlichkeit verwerthet. Denn Ulrich hatte, wie wir wissen, gerade diesen Begriff zur Grundlage seines Beweises gemacht, dass wir ausser den Phänomenen noch Noumena, als die (beharrliche) Ursache derselben, annehmen müssen. Eben denselben Gedanken aber finden wir auch hier verwerthet. Ulrich nämlich hatte geschlossen:[1] „Was den Grundsatz der Beharrlichkeit betrifft, so sind im strengsten Verstande die Erscheinungen gar nicht Substanzen noch etwas Beharrliches. Denn da dieselben, als solche betrachtet, blosse Vorstellungen in uns sind, so ist in Ansehung ihrer ein beständiges Verschwinden und Wiedererscheinen; mithin muss eine Ursache sein, die sich immer von neuem darstellt, die also selbst beharrlich und dauernd, aber eben deshalb nicht selbst Erscheinung, sondern ein *ὄντως ὄν* oder Ding an sich ist.“ Es ist also derselbe Gedankengang, der auch Kants Widerlegung bedingt. Beachten wir nunmehr, dass Kant den Consequenzen für die Erkennbarkeit der Noumena, die Ulrich gezogen hatte, dadurch mit bestimmter Rücksichtsnahme gegen Ulrich aus dem Wege geht, dass er die Nothwendigkeit der Anschauung für alle Erkennbarkeit der Substantialität der Dinge, speziell des Ich an sich betont, so wird zweifellos, dass hier eine geradezu absichtliche Anlehnung Kants an den Beweis Ulrichs vorliegt. Kant zeigt, wie er die scheinbare Widerlegung seines (vermeintlichen) Idealismus zu dem Nachweis benutzen kann, dass Dinge an sich existiren müssen, und trotzdem für uns absolut

---

[1] Ich citire absichtlich nicht Ulrichs Darstellung (*Institutiones* § 317) selbst, sondern die Zusammenfassung des Recensenten der *Allgem. Literaturzeitung*, weil in dieser die Gleichartigkeit des Gedankens noch bestimmter zum Ausdruck kommt, und dieselbe bei dem Werth, den Kant dieser Recension beilegte, auf ihn vielleicht grösseren Einfluss geübt hat, als Ulrichs eigene Ausführung. Man vergl. S. 109 dieser Schrift, wo Ulrichs Darstellung reproducirt ist.

unerkennbar bleiben. Der Beweis ist also nicht bloss allgemein gegen die irrige idealistische Interpretation seiner Lehre gerichtet, und nicht bloss speziell gegen Jacobis Modification derselben gewendet, sondern zugleich und besonders dem ausgeführtesten Gegenbeweis accommodirt, den er bisher wider sich hatte ergehen lassen müssen.

Hiermit sind wir auch auf die Erklärung hingeführt, auf welchem Wege Kant in die neue Fortbildung seiner Gedanken hineingedrängt wurde. Wir haben gesehen, wie nicht bloss Ulrich, sondern die ganze Literatur um Kant nach den Prolegomenen die idealistische Interpretation aufrecht erhalten und polemisch verschärft hatte. Wir haben ebenso kennen gelernt, wie entschiedene Veranlassung Kant schon in der Zwischenzeit genommen hatte, die Nothwendigkeit der Annahme von Dingen an sich für sein System zu betonen. Je mehr aber Kant zu dieser, seinem ursprünglichen Gedankenzusammenhang fremdartigen Betonung veranlasst wurde, desto mehr musste er zu der Anerkennung kommen, dass hier in der That ein durch die Consequenzen seiner Analytik möglich gemachtes Problem vorliege, dass es wirklich ein logisch berechtigter Zweifel sein könne, ob Dinge an sich existiren. Damit aber war für ihn die Nothwendigkeit einer Widerlegung gegeben. Denn so wenig es Kant früher in den Sinn gekommen war, an jener Existenz zu zweifeln, so wenig konnte es ihm jetzt in den Sinn kommen, in der Anerkennung, dass hier ein Problem vorliege, einen Selbstwiderspruch zu sehen. Dazu hätte er von seiner eigenen Entwicklungsgeschichte sich frei machen müssen. Das Bewusstsein, dass eine direkte Widerlegung nothwendig sei, war somit die einzige Folge für ihn. Für diese Widerlegung aber war der naive Beweis aus dem Begriff der Erscheinung, wenn derselbe auch beibehalten werden konnte, da die Sicherheit der Annahme unverändert geblieben war, nicht zulänglich, da es sich darum handelte, die Nothwendigkeit der Existenz der Dinge gegenüber den Consequenzen der Deduction darzulegen. War aber dieser Gesichtspunkt einmal gefunden, so war auch der einzuschlagende Weg, wie wir eben gesehen haben, durch die Polemik Ulrichs vorgezeichnet. Auch das kann uns nicht überraschen, dass Kant, Jacobis Glauben idealistisch interpretirend, seinem Beweis zugleich eine Spitze gegen diese Lehre gab. Denn Kant war gewiss schon nach flüchtiger Lectüre der Schriften von Jacobi und Wizenmann mit Recht überzeugt, dass hier eine Modification seiner

Lehre vorliege, die, so realistisch sie auftrat, doch jeder idealistischen Wendung vollkommen freien Raum gab.

Unsere bisherige Untersuchung der Lehre vom Ding an sich in der zweiten Auflage enthält jedoch noch eine Lücke, auf deren nothwendige Ausfüllung wir bereits zum Beginn derselben aufmerksam gemacht haben. Diese Lücke ist durch die Erörterungen gegeben, die Kant in der Vorrede zu seiner neuen Auflage und in einer schwerlich viel früher angefügten Anmerkung zur Deduction (166 Anm.) angestellt hat. In der Argumentation der Vorrede nämlich erscheint die kritische Grenzbestimmung nicht bloss durch jene doppelte positive Zweckbeziehung afficirt, sondern wird auch noch unmittelbar auf die Wirklichkeit der Dinge an sich bezogen, für diese aber wird ein zweiter Beweisgrund in dem praktischen Vernunftgebrauch bestimmt.

Das Resultat der Analytik nämlich wird hier in den Satz zusammengefasst (XX), dass unsere Erkenntniss *a priori* nur auf Erscheinungen gehe, „die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse“. Denn, so erfahren wir weiter, bei der Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss auf blosse Gegenstände der Erfahrung wird, welches wol gemerkt werden muss, doch immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können, da sonst der ungereimte Satz daraus folgen würde, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

Auch diese Beziehung, das bedarf nach dem Früheren keiner Erörterung, ist der Fassung der kritischen Grenzbestimmung in der ersten Auflage völlig fremd. Selbst in den Prolegomenen wird dieselbe noch nicht direct mit der Behauptung der Wirklichkeit der Dinge verbunden.[1] In der ersten Auflage aber finden wir von derselben nicht die leisesten Spuren, wie solche in den Prolegomenen wenigstens insofern erkennbar waren, als diese Wirklichkeit in Folge der idealistischen Interpretation der Göttinger Anzeige aus einer selbstverständlichen Voraussetzung bereits zum spezifischen Merkmal geworden war. Es ist also eine weitere Fortbildung hier erkennbar, sofern dieses spezifische Merk-

[1] Man vergl. S. 81 dieser Schrift.

mal des Lehrbegriffs überhaupt direct in den Hauptzweck desselben aufgenommen wird: die Wirklichkeit der Dinge an sich wird der kritischen Beschränkung aller Erkenntniss *a priori* auf mögliche Erfahrung coordinirt.

Ausserdem aber werden wir ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Abweisung der speculativen Vernunft von dem Felde des Uebersinnlichen die Möglichkeit freilasse, dass sich in ihrer praktischen Erkenntniss *data* finden, den transscendenten Vernunftbegriff des Dinges an sich zu bestimmen, und auf solche Weise gemäss dem Wunsche der Metaphysik, wenn auch nur in praktischer Absicht, mit unserer Erkenntniss *a priori* über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu gelangen (XXI). Für sich zwar lassen diese Worte auch die Deutung zu, dass durch sie nur die kurzen Hinweise der ersten Auflage über das bessere Glück der Vernunft auf dem Wege der praktischen Vernunft präcisirt und ausgeführt werden. Jedoch Kant giebt in näherer Begründung an, dass die praktische Vernunft eine nothwendige Ergänzung für die Ergebnisse der theoretischen sei, sofern sie das transscendentale Object und die transscendentale Freiheit, deren logische Möglichkeit jene nur erweise, real möglich mache. Dadurch nämlich, dass die theoretische Vernunft das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, als empirisches und als transscendentales, und dass sie das letztere als der Causalität nicht unterworfen, mithin als frei denkt (XX, XVII), sind wir dazu aufgefordert, den so entstehenden leeren Raum der Noumena durch praktische *data*, wenn wir können, auszufüllen (XXI). Die theoretische Vernunft zeigt, dass die Begriffe des Dinges an sich und der transscendentalen Freiheit sich nicht selbst widersprechen. Sie lässt jedoch unbestimmt, „ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten denselben auch ein Object correspondire oder nicht.“ Denn „um einem solchen Begriffe objective Gültigkeit oder reale Möglichkeit beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert.“ Dieses Mehrere aber endlich „braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnissquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen (XXVI Anm., 166 Anm.). Die Moral nun „setzt nothwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische Vernunftsätze als *data a priori* anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären“ (XXVIII).

Es bedarf zunächst nur weniger Worte, um darzulegen, dass hier

in der That eine eingreifende Fortentwicklung selbst des Standpunktes der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorliegt. In der ersten Auflage war, wie wir sahen, von einer unmittelbaren Beziehung des praktischen Vernunftgebrauchs auf das Ding an sich, die den problematischen Begriff des letzteren zu einem real möglichen machen könnte, nirgends eine Spur vorhanden, und auch die transscendentale Freiheit sowie das dadurch bedingte Ideal des höchsten Guts blieben blosse Ideen, deren Gegenstände auch für den praktischen Gebrauch der Vernunft weder als wirklich noch als real möglich galten. Die Ueberzeugung von der Existenz ihrer Gegenstände war „nicht logische, sondern moralische Gewissheit, die auf den subjectiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht" (857).[1] In der ethischen Grundlegung von 1785 sahen wir diesen Zusammenhang als solchen systematisch gewahrt, aber thatsächlich bereits durchbrochen, sofern die Idee der Freiheit uns in praktischer Hinsicht wirklich frei machen, uns als Glieder in die intelligibele Welt der Zwecke einfügen sollte, die theoretisch „gar nicht zugelassen" werden durfte (345, 311). Hier endlich bleibt zwar jener systematische Zusammenhang in dem Abschnitt über die kosmologische Freiheit durchaus unverändert, aber die praktische Vernunft giebt jetzt der theoretischen die objective Giltigkeit ihres Fundaments, die objective Giltigkeit des Dinges an sich und der Freiheit.

Diese Fortbildung ist um so auffallender, als wir in der ersten Auflage gar keine appercipirenden Begriffe für dieselbe aufzufinden im Stande sind. Real möglich nämlich, so lehrt das erste Postulat des empirischen Denkens (265), ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt. Ein Object ist demnach real möglich, wenn der Begriff desselben mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt (267); es ist real unmöglich, wenn es unabhängig von unseren Erfahrungsbegriffen (594) oder im Widerspruch mit jenen Formen gedacht wird. Wir können daher die reale Möglichkeit der Gegenstände allerdings auch ohne eben Erfahrung selbst vorauszuschicken, bloss in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand be-

---

[1] Man vergl. S. 79 dieser Schrift. Die letztcitirte Bemerkung ist in der zweiten Auflage unverändert geblieben.

stimmt wird, mithin völlig *a priori*. . . . erkennen, „aber doch nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung und innerhalb ihrer Grenzen"; denn „wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden" (272).

Aber nicht bloss in der ersten Auflage, den Prolegomenen und der Grundlegung zur Metaphysik sehen wir uns vergebens nach Beziehungspunkten um; auch in den bezüglichen Veränderungen der zweiten Auflage haben wir nirgends einen Anknüpfungspunkt für diese Fundamentirung des theoretischen Ergebnisses durch den praktischen Vernunftgebrauch. Ja, eben derselbe Gedankenzusammenhang des Vorworts, in den diese Erörterung eingefügt ist, enthält sogar durch seine Betonung des positiven Zwecks der Kritik der reinen Vernunft für das Fundament der praktischen einen geradezu entgegengesetzt gerichteten Gedanken.

Dennoch dürfen wir aus dem allem offenbar nur das eine schliessen, dass diese ethische Fundamentirung der theoretischen Vernunft einen Gedanken zum Ausdruck bringt, der Kant erst zur Zeit des Abschlusses seiner zweiten Auflage zum Bewusstsein kommt, und den er seinen anderen Erörterungen einfügt, weil er auch in ihm nur eine Vervollständigung der Abwehr gegen den ihm aufgebürdeten Idealismus erkennt. Derselbe kann deshalb entweder dadurch bedingt sein, dass Kant an seinem theoretischen Beweis selbst kein Genügen fand, oder dadurch, dass er während der Ausarbeitung der neuen Auflage, besonders aber in der Zeit der Niederschrift des Vorworts intensiv mit seinen ethischen Arbeiten beschäftigt war,[1] oder endlich dadurch, dass diese beiden Motive zusammenwirkten. Die letzte dieser Annahmen ist offenbar von vorn herein die wahrscheinlichste; und in der That findet sich kein Grund, das eine der beiden Motive als gänzlich unwirksam anzusehen. Jedoch die Intensität dieser Wirksamkeit ist nicht die gleiche. Dass Kant sich der Mangelhaftigkeit seines theoretischen Beweises bewusst war, geht aus der Art hervor, wie er denselben im Vorwort verbessert und commentirt, und später gelegentlich variirt.[2] Dennoch

---

[1] Im Juni 1787 hatte Kant die Kritik der praktischen Vernunft nahezu druckfertig. Kants *Werke*, Bd. VIII, S. 735.

[2] Man vergl. die Widerlegung des problematischen Idealismus, die Kant wenige

war ein solches Bewusstsein, wie aus eben diesen Andeutungen und auch aus dem Verhältniss des Beweises zu den entsprechenden Gedankenreihen der ersten Auflage hervorgeht, für Kant sicher nur in Form der Anerkennung „einiger Dunkelheit" vorhanden, wie eine solche überall den beginnenden Zweifel anzeigt, und da, wo fest associirte Gedankenzusammenhänge dem letzteren das Gleichgewicht halten, den einzigen psychologischen Erfolg ausdrückt. Sehr viel grösser muss deshalb der Einfluss der ethischen Arbeiten gewesen sein, deren Bedeutung für das Fundament der Kritik der reinen Vernunft Kant selbst, wie wir jedoch erst später zeigen können, auf das nachdrücklichste betont hat.

Auch durch diese ethische Beweisführung aber ist die Fortbildung der Lehre vom Ding an sich in der zweiten Auflage noch nicht geschlossen. Ungleich bestimmtere und eingreifendere Unterschiede von der früheren Darstellung finden sich in der Theorie des Ich, auf deren Neubildung wir schon durch die Prolegomenen und die Schriften aus dem Jahre 1786,[1] wenn auch nur wenig bestimmt hingewiesen wurden.

Die Lehre vom inneren Sinn zunächst unterscheidet sich dadurch von ihrer früheren Gestaltung, dass sie ungleich eingehender gerechtfertigt und ausgeführt wird. In der ersten Auflage trafen wir nur wenige Andeutungen, deren Zusammenfassung uns zeigte, dass Kant die Uebertragung der Lehre von der Idealität der äusseren Sinne auf den inneren Sinn durch die Coordination von Zeit und Raum für selbstverständlich gerechtfertigt hielt, und trotz der Differenz beider hinsichtlich des ihnen gegebenen Stoffs alle ihre Beziehungen als gleichartige und coordinirte behandelte. Hier dagegen wird die ganze Lehre schon in der Aesthetik (67—69), dann ausführlicher noch einmal in der Deduction (152—159) behandelt, und endlich in der Kritik der Paralogismen wieder mehrfach berührt. Eine jede jener beiden Annahmen aber findet dadurch ihre tiefere Begründung.

Drei Beweise zunächst werden uns dafür gegeben, dass auch die Erkenntniss unserer selbst lediglich die Erscheinung des transscenden-

---

Jahre später seinem Schüler Kiesewetter zur Aufklärung mittheilte. Kants *Werke*, Bd. IV. S. 502.

[1] Man vergl. S. 95, 138, 153 dieser Schrift.

talen Ich enthalte. Wir werden einmal darauf hingewiesen, dass die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, „womit wir das Gemüth besetzen“ (67), und dass wir alle Zeitbestimmungen von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen (156). Wir erfahren sodann, dass die innere Anschauung wie die äussere lediglich Verhältnisse enthalte, nämlich des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (67). Wir lesen endlich, dass wir zur Erkenntniss unserer selbst ausser dem Bewusstsein, dass wir uns denken, ebenso noch einer Anschauung bedürfen, dadurch wir diesen Gedanken bestimmen, wie wir zur Erkenntniss von uns verschiedener Objecte ausser dem Denken eines Objects überhaupt noch die Anschauung brauchen, dadurch wir jenen allgemeinen Gedanken bestimmen (§ 25).

Ist es demnach sicher, dass wir uns selbst nur vorstellen (erkennen) wie wir uns erscheinen, so folgt, dass wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssen, d. i. uns nur anschauen können, wie wir innerlich afficirt werden (153). Diese scheinbare Paradoxie aber lässt sich folgendermassen begreiflich machen. Der innere Sinn nämlich ist von dem Vermögen der Apperception, auf dem selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht, dadurch unterschieden, dass er „die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält“ (154, 145), während die Apperception als der Quell aller Verbindung (in den reinen Kategorien) vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht (154). Der Verstand findet also in dem inneren Sinn nicht schon eine Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er denselben bestimmt (155, 153). Die Synthesis des Verstandes ist daher die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist (153, 155). Soll nun aber der Verstand das, was in der Sinnlichkeit vorher gegeben ist, aufsuchen, um es den *modis* seiner Einheit gemäss zu vereinigen, so übt er als transscendentale Synthesis „diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde“ (68, 155), und die Zeit ist nichts anderes als die Art, wie das Gemüth durch seine eigene Thätigkeit d. i.

durch das synthetische Setzen des Mannigfaltigen afficirt wird (67). Eine psychologische Bestätigung hierfür bietet jeder Actus der Aufmerksamkeit, in dem der Verstand doch den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäss bestimmt; denn „wie sehr das Gemüth gemeiniglich hierdurch afficirt werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können“ (157 Anm.).

Diese Ausführungen lassen die ganze Schwierigkeit nur darauf beruhen, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne. Diese Schwierigkeit aber ist allen Theorien des inneren Sinns gemeinsam (68). Denn die besondere Schwierigkeit, die dieser Theorie anhaftet, dass nämlich das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei, „hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object, und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmung sein könne (155). Diese allgemeine Schwierigkeit aber, und durch sie die ganze Theorie, lässt sich erläutern durch den Begriff der intellectuellen Anschauung; denn nur, wenn unsere Apperception das Mannigfaltige, das ihr thatsächlich unabhängig von aller Synthesis gegeben sein muss, selbstthätig setzte, würden wir uns unmittelbar vorstellen können, wie wir sind (68 f. 145, 153 f. u. ö.).

Vergleichen wir nun diese Ausführungen über den inneren Sinn mit den Andeutungen der ersten Auflage,[1] so wird klar, dass wir in der Lehre von der Affection der Sinnlichkeit durch den Verstand eine Fortbildung vor uns haben. Denn die zerstreuten Anmerkungen der früheren Bearbeitung geben uns nirgends ein Recht, einen so bestimmten Hintergrund zu ihnen hinzuzudenken; und es ist höchst unwahrscheinlich, dass Kant, wenn er eine so ausführliche Erläuterung des schwierigen Gedankens der Selbstaffection in seinem Besitz gehabt hätte, sich mit jenen ganz unbestimmten, nur historisch complementirbaren Andeutungen begnügt haben würde. Die Fortbildung aber, die thatsächlich vorhanden ist, muss als eine reine immanente Klärung angesehen werden. Von den ursprünglichen Gedanken des Gegensatzes zwischen dem inneren Sinn und der Apperception, sowie der Correlation zwischen innerem und äusserem Sinn ist keiner aufgegeben, sie alle aber sind präciser ent-

[1] Man vergl. S. 50 f. dieser Schrift.

wickelt. Die Differenz von Tetens, die durch diese Präcision im allgemeinen, und durch die Verlegung der Affection in die Handlung der Synthesis im besonderen gegeben ist, erscheint durch die Theorie der Synthesis in der ersten Auflage schon unverkennbar vorgedeutet. Die allgemeine Abhängigkeit also bleibt auch hier bestehen, wie besonders in jener wunderlichen psychologischen Bestätigung der erkenntnisstheoretischen Unterscheidung des bestimmenden und bestimmbaren Ich (158, 407) zu Tage tritt.[1] Neu ist nur die Uebertragung der intellectuellen Anschauung auf den inneren Sinn. Aber auch hierzu sind die Elemente schon in der früheren Fassung derselben als des Organs des positiven Noumenon so weit vorhanden, dass dieselbe begreiflich wird, sobald einmal die Motive zu einer erläuternden Ausführung jener Lehre gegeben sind; die intellectuelle Anschauung bleibt auch hier ein Grenzbegriff, der so ausschliesslich nur zur Erläuterung gebraucht wird, dass die früher schon erwähnte Unbestimmtheit desselben trotz der ungleich eingehenderen Beziehung, die ihm hier, und von hier aus auch für die ganze Theorie der Apperception, wie wir noch sehen werden, zu Theil wird, unverändert fortbestehen bleibt.[2]

Trotz des immanent klärenden Charakters aber dieser ergänzenden Fortbildung ist dieselbe durch polemische Motive bedingt. Es kündet sich dies schon äusserlich dadurch an, dass Kant ausdrücklich die Schwierigkeit betont, die man darin finde, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde (156 Anm., 152, 168). Denn, wie wir wissen, waren gerade gegen diese Lehre schon früh besondere Bedenken ausgesprochen worden. Wir werden sogar kaum irre gehen, wenn wir annehmen, dass Kant auch auf privatem Wege gerade in diesem Punkte vielfach zur Erläuterung und Begründung aufgefordert wurde, der der Sache nach zu den wunderlichsten Paradoxien nicht einer hyperkritischen Vernunft, wie man gesagt hat, sondern gleichsam eines hypokritischen Zusammenhangs mit der schon durch Locke gestifteten Verwirrung gehört. Kants Beziehung nämlich auf jene behaupteten Schwierigkeiten ist prägnanter, als die uns oben bekannt gewordene Literatur begreiflich macht. Wäre es berechtigt, eine unbestimmte Vermuthung zu wagen, wo jeder Anlass

[1] Man vergl. zu jener Illustration TETENS, a. a. O. Versuch III, Abschnitt V.

[2] Man vgl. S. 197 dieser Schrift.

zu bestimmter historischer Reconstruction fehlt, man möchte auf Kraus rathen, der sicher am meisten fähig war, Kant zu einer tieferen Einfügung der ganzen Lehre in sein System zu veranlassen.

Selbst aber, wenn Kant jene äusseren Beziehungen nicht angegeben hätte, würden wir den polemischen Ursprung der neuen Ausführung aus dem Zusammenhang erkennen können, in dem sie mit einer zweiten Umbildung der Lehre vom Ich steht, deren rein polemischer Ursprung daraus ersichtlich ist, dass sie ganz dem Gedankenkreise der Umbildung der Lehre vom Ding an sich zugehört. Unmittelbar verwebt nämlich ist dieselbe mit einer ganz veränderten Bestimmung des Verhältnisses der Apperception zum transscendentalen Ich, einer Bestimmung, in der Kant, soweit er überhaupt innerhalb des theoretischen Vernunftgebrauchs verbleibt, sich am weitesten von sich selbst entfernt.

Wir gehen zur Charakterisirung derselben von dem eben gewonnenen Ergebniss aus, demzufolge wir sagen müssen (155 f.): „Ich als Intelligenz und denkendes Subject erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine.“ Dieses Resultat ist durch die vorhergehende Erörterung nur hinsichtlich des Ich als gedachten Objects, d. i. des Ich als Erscheinung näher bestimmt. Unbestimmt dagegen ist geblieben, was wir unter dem Ich als Intelligenz und denkendem Subject zu verstehen haben. Hier also wartet noch eine neue Aufgabe.

Aus der Lehre von der Apperception folgt zunächst, dass die Vorstellung dieses Ich ein D e n k e n, nicht ein Anschauen ist (157). Das Denken aber ist für sich genommen nur logische Function, d. i. lediglich Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung (428). Dasselbe ist also als das Object des reinen Bewusstseins eine rein intellectuelle Vorstellung, weil dieselbe zum Denken überhaupt gehört (430, 423 Anm.).

Trotz dieses intellectuellen Charakters aber des Ich der Apperception ist durch den Satz: „ich denke“, den Ausdruck der Apperception, d a s D a s e i n desselben schon gegeben (158 Anm. 418, 420). Denn dieser Satz ist mit dem Satz: „ich existire“ identisch, da er nichts anderes besagt als: „ich existire denkend“ (420, 422 Anm.). Denn meine Existenz kann nicht, wie Cartesius irriger Weise glaubte, als aus dem-

selben gefolgert angesehen werden, weil sonst der Obersatz: „alles, was denkt, existirt“ vorausgehen müsste; diesen Satz aber dürfen wir nicht annehmen, da „sonst die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen würde.“ Beide Sätze sind also identisch (422 Anm.). Weil aber das Ich doch immer intellectuell bleibt, sofern das Denken für sich „gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellectuell ist (429, 421) so ist dieses mein eigenes Dasein nicht als Erscheinung gegeben, und viel weniger noch blosser Schein (157). Vielmehr müssen wir auf Grund des obigen Ergebnisses sagen, dass ich mir in der Apperception meiner selbst bewusst bin „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern bloss, dass ich bin (157), d. i. ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire (429). Das Ich bezeichnet demnach in diesem Existentialsatz „nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der That existirt, und in dem Satze: „ich denke“ als solches bezeichnet wird (422 Anm., 419). Kurz, „im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (429).

Es fragt sich weiter, wie dieses „in der That existirende Wesen“ sich auf Grund seines intellectuellen Charakters zu den Kategorien verhält. Dies ergiebt sich zunächst aus der Stellung der Apperception zu den Kategorien. Denn „das Subject der Kategorien kann dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen. Um diese nämlich zu denken muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen“ (422). Dasselbe folgt ferner aus der Beziehung der Kategorien auf die Anschauung. Dieselben sind nämlich, wie wir wissen, nichts als die Functionen des Urtheilens, sofern dieselben auf sinnliche Anschauung angewandt werden, d. i. sofern wir uns der Anschauung unserer selbst als in Ansehung der Function des Denkens bestimmt bewusst sind (430, 406). Daraus aber folgt, das alle *modi* des Selbstbewusstseins im reinen Denken noch keine Kategorien d. i. Verstandesbegriffe von Objecten, sondern blosse logische Functionen sind, die dem

Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben (406). „Wenn ich mich also im Denken als Subject der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; und auch „die Existenz ist hiernach keine Kategorie, da auch diese nur auf ein Object geht, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei oder nicht“ (429, 422 Anm.).

An dieser ganzen Ausführung haftet jedoch noch eine unverkennbare Schwierigkeit. Der Satz nämlich: „Ich denke“ oder „Ich existire denkend“ ist ein empirischer Satz. „Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung zu Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstsein selbst als blosser Schein in der That auf nichts gehen müsste“ (428). Diese Schwierigkeit kann jedoch dadurch leicht gehoben werden, das der Sinn des darin allerdings enthaltenen Empirischen genauer begrenzt wird. Der Satz ist nämlich empirisch, sofern er „die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit enthält, d. i. sofern er den Actus ausdrückt, mein Dasein zu bestimmen (420, 157 Anm.). Es ist also „schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt“ (430). Derselbe drückt jedoch lediglich „eine unbestimmte empirische Anschauung“ aus, sofern der Actus „Ich denke“ „ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, doch nicht stattfinden würde“, das Empirische also „nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens ist“ (422 Anm.). Trotz seines empirischen Charakters geht er daher „vor der Erfahrung vorher“ (422 Anm.). Daraus aber folgt, dass die intellectuelle Beschaffenheit des Ich, d. i. die Bestimmung desselben als des Wesens, das in der That existirt, sowie auch sein Verhältniss zu den blossen logischen Functionen durch diesen empirischen Charakter unberührt bleibt.

Die Differenzen, die diese Ausführungen gegenüber der ersten Auflage zeigen, liegen auf der Hand. Dort war das Ich der Apperception

als logisches Ich zum Object der reinen Kategorie geworden, äquivalent im allgemeinen dem transcendentalen Object.[1] Hier dagegen erfahren wir in mehrfacher Wiederholung, dass die Modi des Selbstbewusstseins im reinen Denken noch nicht die Kategorien sind, dass also das Bewusstsein des bestimmenden Selbst nicht ein Object sein kann. Dieser Unterschied ist für sich allerdings nicht so tiefgreifend, als er auf den ersten Blick erscheint, denn die Begründung, die Kant zu demselben führt, ist durch den Inhalt auch der ersten Auflage gegeben. Die gleichen Gedanken werden hier nur bestimmter gewendet. Denn auch dort war schon auf den Cirkel hingewiesen, der in der Stellung der Apperception zu den Kategorien liegt, und daraus gefolgert, dass ich das bestimmende Selbst, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne (404). Nicht minder war betont, dass alle Kategorien, um ein Object zu bestimmen, der Anschauung bedürften. Nur die Folgerung, d. i. die Ersetzung der reinen Kategorien mit ihrem logischen Object durch die objectslosen logischen Functionen, die noch nicht Kategorien sind, ist neu. Jedoch das Neue liegt deshalb auch hier nur in einer Verschiebung der ursprünglichen Merkmale, denn die reinen Kategorien sind doch nichts anderes als die logischen Functionen, die auf gar keinen Gegenstand angewendet werden können. Diese Verschiebung aber ist dadurch bedingt, dass der Begriff der Kategorien unmittelbarer auf die sinnliche (empirische) Anschauung bezogen wird, und dadurch der reine Gebrauch derselben für die Objecte überhaupt zurücktritt. Für Kants eigenes Bewusstsein lag deshalb hier gar keine Veränderung vor, da er auch jetzt noch gelegentlich das Ich, durch das ich mich selbst weder vorstelle, wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, dem Object überhaupt gleichsetzt (429). Für uns aber wird nach dem Früheren hier dieselbe Veränderung erkennbar, die schon der Begriff des transcendentalen Objects resp. des Noumenon erlitten hat. Auch dort tritt, wie wir sahen, die Bedeutung der reinen Kategorien zurück.[2]

Trotz alledem aber ist diese Differenz in der Stellung des Ich zu den Kategorien nur so lange geringfügig, als sie, wie angedeutet, für sich

---

[1] Man vgl. S. 57 dieser Schrift.

[2] Man vgl. S. 194 dieser Schrift.

betrachtet wird. Denn die weiteren Folgerungen, die Kant aus derselben jetzt zieht, stehen in einschneidendem Gegensatz gegen die ursprüngliche Ausführung. Dieser Gegensatz ist bedingt durch die veränderte Stellung der Existenz des Ich. An früherer Stelle haben wir gesehen,[1] dass in der Fassung dieser Existenz durch die erste Auflage ein offenbarer Selbstwiderspruch vorlag, sofern das logische Ich als existirend gedacht werden sollte, jedoch für diese Existenz dem Zusammenhang des Systems nach weder die reine noch die empirisch angewandte Kategorie verwerthet werden konnte, da die erstere dem Sinn der Existenz, die letztere dem Sinn des logischen Ich widersprach. Dieser Widerspruch nun ist hier umgebildet. Es geschieht dies nicht dadurch, dass behauptet wird, das Selbstbewusstsein sage uns nur, dass wir sind, denn auch dafür bietet die erste Auflage, wie wir sahen, ein Correlat, wol aber dadurch, dass das intellectuelle Ich jetzt auf Grund seiner neuen Stellung zu den Kategorien, als das Wesen bestimmt wird, das als ein „Reales zum Denken überhaupt in der That" existirt. Denn obgleich die Kategorie des Daseins formell auch hier den übrigen coordinirt wird, so tritt sie doch dadurch, dass sie als bloss logische Function die Existenz des Wesens setzen soll, thatsächlich ganz aus dem Zusammenhang mit denselben heraus. Hinsichtlich der anderen Kategorien nämlich hat der Umstand, dass sie noch nicht Kategorien, sondern bloss logische Functionen sein sollen, lediglich zur Folge, dass das Ich durch dieselben nicht bestimmt gedacht, geschweige als Noumenon erkannt werden kann; hinsichtlich der Existenz dagegen verbindet sich derselbe mit der Behauptung, dass das Ich in der That existirt. Die thatsächliche Unbestimmtheit der ersten Auflage wird also hier absichtlich bestimmt, so dass trotz der formellen Wahrung der Gleichartigkeit der Existenz mit den übrigen Kategorien doch sachlich der innere Gegensatz gegen dieselben zum Ausdruck kommt.

Unverkennbar aber entfernt sich Kant dadurch weit von seinem ursprünglichen Gedankenzusammenhang, obgleich er auch hier nur beweisen will, was er nie bezweifelt hat. Denn wie sollen wir es aus jenem Zusammenhang heraus appercipiren, dass die logische Function der assertorischen Urtheile, die „noch nicht" Kategorie des Daseins geworden

---

[1] S. 56 dieser Schrift.

ist, die thatsächliche Existenz des Ich als des Wesens garantirt? Was ferner soll denn dieses Wesen, dieses Reale zum Denken überhaupt sein, wenn es weder Erscheinung noch Noumenon ist? Wir haben bisher gelernt, dass es ein Drittes zwischen beiden nicht gebe. Auch hier zwar kehrt der Gedanke wieder, dass wir durch das intellectuelle Ich das Object an sich selbst bloss bezeichnen (430); aber diese Wiederkehr des alten Gedankens beweist doch nur, dass Kant auch hier der eingetretenen Umbildung sich nicht mehr bewusst wird, weil ihm die sachliche Identität des Ergebnisses allein wesentlich erscheint. Was endlich sollen wir unter jener unbestimmten Wahrnehmung verstehen, durch die uns das Ich als Wesen gegeben werden soll? Wir haben bisher annehmen müssen, dass eine Wahrnehmung zwar formlos ist, sofern das Empfindungselement in ihr ohne Beziehung auf die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gegeben wird, dass sie jedoch als eine unbestimmte weder ihrem Stoff noch ihrer Form nach gedacht werden kann.[1]

So unbegreiflich jedoch diese Umbildung sachlich genommen erscheint, so verständlich sind uns die historischen Motive, die Kant zu derselben führen. Denn sie zeigt uns, was wir schon aus jener ebenfalls nicht appercipirbaren Anmerkung in den Prolegomenen erwarten durften, und schon in den Zusätzen der zweiten Auflage zur Aesthetik bestätigt fanden, dass neben der Existenz der Dinge und in demselben Sinne wie jene auch die Existenz des Ich für Kant Problem geworden ist, obgleich er seine frühere Ueberzeugung von dieser Existenz auch hier unverändert beibehält. Er wird auch hier nur dazu geführt, die früher selbstverständliche Setzung dieser Existenz gegenüber dem kritischen Ergebniss seiner Deduction zu beweisen. Der Weg aber, auf dem er zu

[1] Auf die Schwierigkeit, die in der Behauptung liegt, dass der Satz „Ich denke“, sofern seine Identität mit dem Satze „Ich existire“ in Rechnung genommen werde, empirisch, sonst aber, d. i. problematisch genommen, transscendental sei, bin ich nicht eingegangen, weil sie ebenso schon in den unveränderten Aeusserungen der ersten Auflage enthalten ist. — Die Behauptung, dass das Denken gar keine Rücksicht nimmt, ob die Anschauung sinnlich oder intellectuell sei (428, 426), ist ein drittes Zeichen dafür, wie wenig sachliches Gewicht jener Hilfsbegriff der intellectuellen Anschauung für Kant hat, obgleich er ihn gerade in der zweiten Auflage zum Zweck der Erläuterung vielfach betont. Man vgl. dazu die entgegengesetzte Ausführung in Kr. § 28, 24 (und auf S. 197 dieser Schrift).

der Anerkennung eines solchen Problems kommt, ist für uns auch hier durch die früheren Ausführungen gegeben. Schon in den Prolegomenen sahen wir auf Grund der Fortwirkung der idealistischen Interpretation der Göttingischen Recension das Bewusstsein, dass hier eine Schwierigkeit vorliege, wenn auch noch unklar zum Ausdruck kommen.[1] Dieses Bewusstsein wurde geschärft und geklärt durch die Schwierigkeiten, die schon Garve und besonders Pistorius hier aufgefunden hatten. Sobald aber diese Klärung so weit fortgeschritten war, dass Kant die Nothwendigkeit eines besonderen Beweises anerkannte, war auch das Problem für ihn gegeben. Diese Anerkennung aber war es, die ihn zu der schon 1786 in Aussicht gestellten[2] tieferen Begründung (und Umbildung) seiner ganzen Lehre vom Ich führte. Auch hier also haben wir es lediglich mit einem sachlichen Zwang zu thun, sofern durch die Art der idealistischen Interpretation Kant auch hier dahin gebracht wird, seine ursprünglich als selbstverständlich genommene Voraussetzung zu einem besonderen Merkmal fortzubilden, und dessen Nothwendigkeit besonders zu erweisen. Dieser Ursprung wird denn auch durch Kants eigene Erklärungen bestätigt. Jener oben citirte Zweifel, den Kant selbst (128, 432) anführt, „dass auf solche Weise unser Bewusstsein selbst als blosser Schein in der That auf nichts gehen müsste", entspricht sogar nahezu dem Wortlaut der bezüglichen Anfrage in der früher besprochenen Recension von Pistorius.[3]

So nothwendig aber, wie Kant auf einen solchen Beweis hingedrängt wurde, so nothwendig musste er auch dazu geführt werden, demselben eine andere Wendung zu geben, als dem analogen Beweis für die Existenz der Dinge an sich. Für die Annahme eines beharrlichen Substrats der inneren Erscheinungen gab der beständige Fluss der letzteren, der durch die Zeitform gegeben ist, keinen Anhaltepunkt. Hier musste also die Existenz als unmittelbar gesetzt bewiesen werden. Das aber konnte nicht durch die Kategorie des Daseins als solche geschehen. Also wurde für sie und mit ihr für die anderen die Fassung als „noch nicht

---

[1] Man vergl. Kants *Prolegomena*, Einleitung des Herausg. S. C. f., und S. 79 dieser Schrift.

[2] Man vgl. S. 153 dieser Schrift.

[3] Man vgl. S. 107 dieser Schrift.

Kategorie“ nothwendig, da die Fassung als reine Kategorie eben jene zum Bewusstsein gekommene Schwierigkeit enthielt. Dadurch allerdings waren die oben berührten Schwierigkeiten gegeben, dass die logische Function die Existenz des Ich setzen sollte, und dass dieses Ich weder Erscheinung noch Ding an sich sein durfte; jedoch diese Schwierigkeit war unvermeidlich geworden, sollten nicht die Grundlagen des ganzen Systems aufgegeben werden. Ueberdies aber konnte Kant diese Schwierigkeit nicht einmal als solche anerkennen, sobald er von der Ueberzeugung ausging, dass die Existenz des Ich von ihm nie bezweifelt sei. Denn diese Ueberzeugung hatte für sein eigenes Bewusstsein nach 1782 offenbar nur die Form, dass diese Existenz durch den Zusammenhang seines Systems nothwendig gefordert werde. So machte ihn auch hier der sachliche Zwang der Abwehr unbewusst zum Sophisten seiner eigenen Ueberzeugung.

Die Lehre vom Ich in der zweiten Auflage ist jedoch ebenso wenig durch diese theoretischen Ausführungen geschlossen, wie die Lehre vom Ding an sich innerhalb der Grenzen des theoretischen Vernunftgebrauchs bleibt. Wie dort die Vorrede des ganzen Werks, so enthält hier der Schluss der ganzen Kritik der rationalen Psychologie noch einen Hinweis auf die praktische Vernunft. Derselbe lautet nämlich wörtlich: „Gesetzt aber, es fände sich in der Folge ... in gewissen *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden (moralischen) Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen.“ Wir würden also inne werden, „dass im Bewusstsein unseres Daseins *a priori* etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen dienen kann.“ In Ansehung dieses praktischen Gebrauchs nun, so erfahren wir weiter, der doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, würden wir doch (trotz ihres theoretisch rein empirischen Gebrauchs) die Verstandesbegriffe der Substanz, der Ursache u. s. w. der im theoretischen Gebrauche analogen Bedeutung

gemäss auf die Freiheit und das Subject derselben anzuwenden befugt sein. Denn wir würden diese Begriffe dort „bloss als die logischen Functionen des Subjects und Prädicats, des Grundes und der Folge" fassen, „denen gemäss die Handlungen oder die Wirkungen, jenen Gesetzen gemäss, so bestimmt werden, dass sie zugleich mit den Naturgesetzen, den Kategorien der Substanz und der Ursache gemäss, erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen."

Es würde überflüssig sein, speciell noch zu zeigen, dass wir uns hier auch dem Inhalt der Beziehung auf den praktischen Gebrauch nach ganz auf dem Boden jenes Zusatzes zur Lehre vom Ding an sich befinden. Denn die beiden allgemeinsten Gesichtspunkte jener Ausführung, die Andeutung der Möglichkeit eines praktisch transscendenten Gebrauchs, und der Hinweis auf die reale Erfüllung der theoretischen Idee, nicht durch empirische Anschauung, sondern durch *data a priori*, sind auch hier gewahrt. Der letztere tritt nur nicht in der Form hervor, dass auf diese Weise die objective Giltigkeit der Existenz des Ich gesichert werde, weil diese Complementirung hier durch die Absurdität des entgegengesetzten Gedankens, die dort nicht vorliegt, überflüssig wird.

Insofern aber sind diese Andeutungen reicher als jene eingehenderen Erörterungen, als sie uns über die Art der Construction jener monadologischen Privatmeinungen belehren, und dadurch ein charakteristisches Licht auf eine der oben besprochenen Veränderungen zurückwerfen. Zufolge der letztcitirten, nicht gerade durch Klarheit ausgezeichneten Bemerkung Kants nämlich soll jene Construction des Reichs der Zwecke durch die logischen Functionen gemäss dem analogen empirischen Gebrauch der Kategorien vollzogen werden. Damit aber wird jene Consequenz eines transscendenten Gebrauchs der reinen Kategorien, die wir in der ersten Auflage als eine thatsächlich verwerthete auffanden,[1] systematisch begründet. Diese Begründung aber geschieht durch jene Fassung der reinen Kategorien als „noch nicht Kategorien, sondern bloss logische Functionen", die schon für den theoretischen Beweis der Existenz des Ich wirksam wurde. Die sachliche Geringfügigkeit, die wir jener Aenderung der Kategorienlehre für sich zuschreiben durften, wird also auch durch diese polemische Beziehung derselben aufgehoben. Dieselbe

---

[1] Man vgl. S. 73 f. dieser Schrift.

ist sogar, wie wir jetzt schliessen dürfen, direct durch die Umbildung bedingt, die diesen Privatmeinungen, wie wir wissen, sowol hinsichtlich ihrer Ausführung als hinsichtlich ihrer systematischen Stellung in der Zwischenzeit zu Theil wurde. Denn sobald diese Umbildung theils in Folge der idealistischen Interpretation, theils in Folge der ethischen Arbeiten für Kant nothwendig wurde, musste auch diese dogmatische Voraussetzung aus ihrer rein thatsächlichen Beziehung zum System herausgedrängt werden, um zu einem nothwendigen Ergänzungsmerkmal fortgebildet werden zu können. Hier aber forderte theils der offenbare Widerspruch gegen das kritische Ergebniss der Deduction, theils die nothwendige Abwehr der dogmatischen Fassung dieser Privatmeinungen bei Ulrich, dass nicht die Kategorien selbst als das Medium dieser Construction angesehen werden konnten. Dieselben mussten also rein logisch gefasst werden.

Diese systematische Rechtfertigung der monadologischen Construction des Reichs der Zwecke ist übrigens das Einzige, was sich über die Hintergedanken vom Ding an sich in der zweiten Auflage mehr findet als in der ersten; und selbst wenn Kant Zeit und Neigung gehabt hätte, seine sachlichen Veränderungen bis in die letzten Abschnitte des Werks fortzusetzen, in denen sich die ursprünglichen Andeutungen über dieses *corpus mysticum* finden, würde er es vielleicht unterlassen haben, noch weiteres hinzuzufügen. Denn hier lag die Gefahr eines dogmatisirenden Missverständnisses zu nah, und vielleicht war auch das Bewusstsein der Schwierigkeit der theoretischen Verknüpfung dieser Meinungen mit dem kritischen Hauptzweck zu gross, um nicht die Hineinnahme dieser praktisch geforderten Entwicklung in die theoretische Lehre abzuweisen. Es ist eine jener mannigfachen Formen, in denen sich ein versteckter Widerspruch dem Bewusstsein ankündigt, dass die bezüglichen Gedankenreihen von dem Heerde jenes Widerspruchs thatsächlich, nicht absichtlich möglichst fern gehalten und nur so weit ausgeführt werden, als unbedingt geboten ist.

Wir müssen erwarten, dass die Umbildung, die hiernach die Lehre vom Ich an sich analog der Lehre vom Ding an sich betroffen hat, auch für die Kritik der rationalen Psychologie, die sich auf ihr auferbaut, wirksam geworden ist. In Wirklichkeit ist dies denn auch sowol hinsichtlich der Argumentation als hinsichtlich des Ergebnisses der Fall.

Der Beweisgang der neuen Kritik unterscheidet sich von dem früheren zunächst darin, dass an die Stelle des eingehenden Nachweises der bloss logischen Bedeutung der Kategorien in den drei ersten Paralogismen die Ausführung getreten ist, dass die Urtheile über die Substantialität, die Einfachheit und die Einheit des Ich lediglich analytisch sind, sofern jene Prädicate in ihnen lediglich die logischen Functionen des Denkens darstellen, dass daher durch diese Analysis des Selbstbewusstseins für die synthetische Erkenntniss unseres Ich als Objects nichts gewonnen werde (407—408). Sodann aber ist der Beweis des vierten Paralogismus, der ursprünglich insofern aus dem Charakter der ganzen psychologischen Beweisführung heraustrat, als er nicht die Existenz des Ich, sondern die Realität der Erscheinungen als blosser Vorstellungen darlegte, dem neuen Rahmen streng eingefügt, so dass, wie wir schon sahen, der skeptische Idealismus nur als eine gelegentliche, wenn auch nothwendige Folgerung aus der falschen Stellung der Substantialität abgeleitet wird (409, 417 f.). Der Paralogismus der Wechselwirkung endlich, der in der früheren Auflage wenigstens sachlich, wenn auch nicht formell als der fünfte den übrigen coordinirt war, ist offenbar in Folge der Verstärkung des systematischen Zwanges der Kategorientafel nicht bloss ganz zurückgedrängt, sondern auch seinem Inhalt nach in einer Weise verschoben, aus der hervorgeht, wie sehr dieses Problem, das Kant von 1747 bis 1770 zu der eingehendsten Untersuchung und zu immer dogmatischerer Lösung gereizt hatte, für ihn alles Interesse verloren hat. Dasselbe wird jetzt lediglich nach seiner Beziehung zu der Unsterblichkeit charakterisirt, und deshalb aus der rationalen Psychologie ganz verwiesen. Zu seiner Lösung aber verwendet Kant jetzt den monadologischen Gedanken, der früher in die Kritik des Paralogismus der Einfachheit verwebt war,[1] so dass erkennbar wird, wie durchaus Kant die intelligibele Freiheit auch jetzt noch nach dem Schema jenes physischen Einflusses denkt, den er zuerst bei Knutzen in dieser Gestalt kennen gelernt, bald aber selbständig fortgebildet hatte.[2]

Neben diesen nur mittelbar zu erkennenden Verschiebungen finden

[1] Man vgl. S. 74 dieser Schrift und Kants *Prolegomena*, Einl. des Herausg. S. LXV.

[2] Man vgl. S. 59 und S. 74 dieser Schrift.

sich jedoch, wie wir Früheres zusammenfassend noch einmal bemerken müssen, auch solche, die ihren polemischen Ursprung an der Stirn tragen. Sie sind es sogar, die jetzt den grössten Theil des Umfangs der ganzen Erörterung ausmachen. Denn hierher gehört 1) die Widerlegung der noumenalen Wendung der Lehre von der Apperception durch Ulrich (409—414); 2) die Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Substantialität (414—415); 3) die ebenfalls gegen Ulrich gerichtete Abweisung des Materialismus und Spiritualismus (419—421); 4) die Beantwortung der skeptischen Frage von Pistorius nach dem Wesen und der Existenz des Ich (428—430).

Aber nicht bloss die Argumentation, sondern auch die Darstellung des Ergebnisses zeigt sich wie ferner behauptet wurde, polemisch verschoben.

Zunächst nämlich finden wir hier ganz wie in der Lehre vom Noumenon neben dem Nachweis der Existenz des Ich eine noch entschiedenere Betonung des kritischen Ergebnisses der Unerkennbarkeit desselben als in der früheren Bearbeitung. Schon durch die Beschränkung der reinen Kategorien auf die Urtheilsfunctionen, die doch ganz anderen Zwecken auch hier dient, wird dieser Absicht zugleich genügt; denn dadurch tritt bestimmter noch als in der ursprünglichen Bearbeitung der rein immanente (analytische) Charakter jener psychologischen Urtheile hervor (409, 420, 426). Entschiedener noch zeigt sich dasselbe in der Benutzung des Gegensatzes von Denken und Erkennen, von dem Kant ausgeht (406), und den er in der mannigfachsten Form variirt, um die Unerkennbarkeit in allen Punkten zu sichern (408, 410, 412 f., 420, 422, 431). Das Gleiche endlich giebt sich in der mehrfachen Zusammenfassung des Gesammtresultates zu erkennen (409, 420, 421, 423, 426), dass es nämlich keine rationale Psychologie als Doctrin gebe, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniss verschaffte, sondern nur als Disciplin, die der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt (421).

Wie aber diese schärfere Hervorhebung des kritischen Gedankens sich schon in der allgemeineren Erörterung nicht bloss mit der Betonung der Wirklichkeit des Dinges (und des Ich) an sich, sondern auch mit der Betonung des positiven Nutzens für die Freilegung des Fundaments der Ethik associirt, so auch hier. Auch hier wird diese nothwendige

Folge zum Zweck der Grenzbestimmung erhoben, ohne allerdings dadurch, wie aus dem bisher Dargelegten ohne weiteres zu ersehen ist, einen grösseren Einfluss auf Inhalt und Begründung derselben zu gewinnen. Kant erklärt demnach auch hier gegenüber jenen kleinlichen, phraseologischen Aburtheilungen über den zerstörenden Charakter seines Werks, es sei der Zweck dieser Grenzbestimmung der speculativen Vernunft in diesem Felde, dass wir uns einerseits nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schooss werfen, und andrerseits uns nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend verlieren. Diese Weigerung unserer theoretischen Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, sollen wir vielmehr als einen Wink ansehen, „unsere Selbsterkenntniss von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden". Denn für die Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs geht hierdurch nicht das mindeste verloren. Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hierbei alle in ihrem unverminderten Werthe u. s. w. (421, 423—426); kurz, wir sehen, dass auch hier die Abwehr so kleinlich geworden ist, wie der Angriff war.[1] —

Mit diesen Darlegungen haben wir die unmittelbar auf die Lehre vom Ding und Ich an sich bezüglichen Veränderungen der zweiten Auflage erschöpft. Es würde deshalb nothwendig sein, die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammenzufassen, wenn nicht die Einfachheit des noch zu Besprechenden uns gestattete, diese Zusammenfassung bis an das Ende dieser letzten Erörterung zu verschieben.

Noch zu besprechen nämlich haben wir nur die neue Darstellung der Deduction, die wir uns bis hierher versparen mussten, weil auch die Differenzen in der Lehre vom Ding und Ich an sich für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zu der früheren Darstellung unentbehrlich sind. Nur eine Bemerkung müssen wir vorausschicken. Diese betrifft den mehrfach schon angedeuteten Umstand, dass der Begriff der intellectuellen Anschauung, trotzdem die früheren Unbestimmtheiten desselben nicht ausgemerzt sind, trotzdem sogar eine neue hinzugekommen ist, doch nicht

[1] Man vgl. S. 175 f. dieser Schrift.

bloss für die Entwicklung der Selbstaffection,[1] sondern auch sonst noch mehrfach von Kant als Grenzbegriff verwendet wird. Schon in den ersten Absatz der Aesthetik sind zwei neue Beziehungen zur Charakterisirung der Sinnlichkeit der Anschauung und der Discursivität des Begriffs hineingetragen (33 Anm. 1, 2), von denen die erstgenannte zum Schluss des Abschnitts (71—72) noch einmal eingehender dargestellt wird. Noch häufigere Beziehungen, welche die Discursivität unseres Verstandes (135, 153), die Bedeutung der Apperception (138) und die Giltigkeit der Kategorien (145) erläutern sollen, weist die Deduction auf.

Keine dieser Beziehungen aber ist so ausführlich entwickelt und sachlich so naheliegend als die auf die Selbstaffection unseres Gemüths. Wir dürfen deshalb schliessen, dass die nothwendig gewordene Erläuterung dieses schwierigen Gedankens es war, die dem Begriff zuerst für Kant eine grössere Bedeutung gab, denn weder in der ersten Auflage noch auch in der ganzen vorkritischen Entwicklung Kants spielt derselbe eine dem Unbefangenen erkennbare Rolle, geschweige dass er in einer Periode dieser Entwicklung ein Problem anzeigte, das uns berechtigen könnte, von ihm aus eine Reconstruction des ganzen Gedankenapparats der Kritik der reinen Vernunft zu versuchen. War aber die intellectuelle Anschauung für die Erläuterung der inneren Anschauung einmal wichtig geworden, so lag es nahe, sie auch zur Charakterisirung der Sinnlichkeit, d. i. des Afficirtwerdens der äusseren Anschauung zu verwerthen. Von dort aber war es zur Erläuterung unseres discursiven, nicht anschauenden Verstandes ebenfalls nur ein nothwendiger Schritt, zu dem Kant sich um so mehr veranlasst fühlen mochte, als er an der gelegentlichen Beziehung seiner Lehre von der Apperception auf Spinozas Begriff des absoluten Denkens durch Jacobi sehen konnte, wie leicht auch hier Missverständnisse aller Art möglich seien.

Damit sind die letzten Hindernisse, die sich der Besprechung der Neubearbeitung der Deduction vorgelagert haben, für uns beseitigt.

Nur kurz brauchen wir zunächst darauf hinzuweisen, dass eine Accommodation des neuen Beweisganges an die Gliederung der Fragestellung in der veränderten Einleitung hier nicht einmal in dem Sinne

[1] Von hier aus ist sie auch gelegentlich auf die Widerlegung des Idealismus übertragen worden (XL. Anm.).

vorhanden ist, wie in der Aesthetik. Von der Gliederung der Erörterung in eine metaphysische und eine transscendentale ist nichts mehr übrig geblieben, als eine kurze gelegentliche Hindeutung darauf, dass die metaphysische Deduction der Kategorien in dem Nachweis „der völligen Zusammentreffung derselben mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens“ bestehe (159). Das aber ist eine Hindeutung, die durch ihren Inhalt zeigt, wie wenig Gewicht Kant auf diese Systematisirung legt, da das erste Problem der Analytik, wie wir wissen, der Aufgabe der metaphysischen Erörterung, einen Begriff als *a priori* gegeben darzustellen, nichts weniger als adäquat ist.[1] Der Begriff der transscendentalen Deduction, der sich noch weniger dem für die Aesthetik gebildeten Begriff der transscendentalen Erörterung fügt,[2] ist sogar ganz unverändert geblieben. Es würde deshalb überflüssig gewesen sein, dies noch besonders zu bemerken, wenn nicht auch hier die zweite Auflage, übrigens ganz ohne ihre Schuld mehr als einem Interpreten den Anlass zu einer viel bestimmteren Ausprägung dieses Gegensatzes gegeben hätte, als Kants Darstellung gerechtfertigt erscheinen lässt.

Trotz dieser geringen Anpassung an die neue Einleitung ist jedoch kein Glied des früheren Beweises neben dem anderen geblieben. Nur insofern ist eine Gleichartigkeit erhalten, als auch hier wenigstens zwei Argumentationsreihen vorhanden sind, die von den entgegengesetztesten Gliedern als Anfangspunkten ausgehen. Den ersten Beweisgang enthalten die Paragraphen 15—21, den zweiten der Paragraph 26.

In dem ersteren geht Kant davon aus, die Synthesis als eine einheitliche Verstandeshandlung zu bestimmen, die aller Analysis als eine das Mannigfaltige zu bestimmten Vorstellungen erst verbindende Thätigkeit vorausgehe. Die Einheit aber, welche diese Synthesis nothwendig macht, auf die daher alles Mannigfaltige sich nothwendig bezieht, ist keine andere als die Einheit des Selbstbewusstseins, die alle Vorstellungen erst zu meinen Vorstellungen macht. Ist daher das Object einer Vorstellung dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist, so ist die Einheit der Apperception dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mit-

---

[1] Man vergl. S. 21 f. und S. 187 dieser Schrift.

[2] Man vergl. S. 187 dieser Schrift.

hin ihre objective Giltigkeit, folglich dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht; auf ihr also beruht selbst die Möglichkeit des Verstandes. Ein Urtheil nun ist nichts anderes als die Art, gegebene Erkenntnisse zu dieser objectiven Einheit der Apperception zu bringen, die mit der empirischen, subjectiven Einheit in der zufälligen Association der Vorstellungen nur sofern zusammenhängt, als sie dieselbe erst möglich macht. Die verschiedenen Arten, d. i. die logischen Functionen der Urtheile sind also nichts als die Verstandeshandlungen, unter die das Mannigfaltige der Vorstellungen behufs bestimmter objectiver Vereinigung subsumirt werden muss. Die Kategorien aber endlich sind lediglich diese Functionen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien.

Während dieser Beweis direct von der Einheit der Apperception ausgeht, die durch die Kategorien des Verstandes in die Anschauung hineinkommt, geht der zweite, kürzere von der Art aus, wie das Mannigfaltige in der empirischen Anschauung gegeben wird. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen nämlich muss den Formen des Raumes und der Zeit nothwendig gemäss sein. Raum und Zeit aber sind nicht bloss als Formen, sondern selbst auch als Anschauungen, d. i. als Zusammenfassungen ihres Mannigfaltigen in anschauliche Vorstellungen *a priori* gegeben. Sie setzen also die Einheit der Synthesis bereits voraus, deren Arten wiederum keine anderen sein können als die Functionen der Urtheile, die wir als Kategorien vorstellen. Das Mannigfaltige der Erscheinungen steht daher lediglich unter den Gesetzen der Verknüpfung, die das verbindende Vermögen selbst vorschreibt. Die Kategorien also sind die Begriffe, die dem Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Natur Gesetze *a priori* geben, gleichwie Raum und Zeit die Formen ihrer sinnlichen Anschauung sind.

Die eben angeführten Argumentationen geben jedoch nicht den ganzen Inhalt der Deduction wieder. Theils zwischen sie beide (§ 22 bis 25), theils hinter die letztere (§ 27) ist noch eine eingehende Begründung des Resultats derselben eingeschoben, dass die Kategorien keinen anderen Gebrauch zur Erkenntniss der Dinge haben, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Kant erinnert noch einmal daran, dass die Kategorien für sich genommen uneingeschränkter sind als die

Formen der Sinnlichkeit, sofern sie auf Gegenstände überhaupt gehen, dass sie jedoch als solche, wie aus dem Gegensatz des Denkens zum Erkennen folgt, blosse Gedankenformen ohne objective Realität sind, denen nicht einmal durch die reine, sondern nur durch die empirische Anschauung Sinn und Bedeutung verschafft werden kann. Er überträgt dies sodann, in eingehender Berücksichtigung der scheinbaren Paradoxie der Selbstaffection durch die Synthesis und unter näherer Darstellung der Arten der Synthesis, auf den inneren Sinn, indem er nachweist, dass ich auch zur Erkenntniss meiner selbst ebenso wie zur Erkenntniss eines von mir verschiedenen Objects ausser dem Bewusstsein, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir bedürfe, wodurch ich diesen Gedanken bestimme. Von den beiden möglichen Wegen, auf denen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen erreicht werden kann, dass nämlich die Erfahrung (empirisch) die Begriffe, oder die Begriffe (*a priori*) die Erfahrung möglich machen, ist also der letztere, „gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft", der allein wahre. Denn der Mittelweg, dass die Kategorien „subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken seien, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmt, gleichsam das Präformationssystem der reinen Vernunft, würde den Kategorien vor allem die Nothwendigkeit rauben, die ihrem Begriffe wesentlich angehört."

Das Resultat der Deduction lautet also: „es ist uns keine Erkenntniss *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung." Dieser Satz aber „ist von der grössten Wichtigkeit, denn er bestimmt ebenso wol die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transscendentale Aesthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte."

Aus dieser Darstellung der Neubearbeitung ist fürs erste ersichtlich, dass dieselbe die allgemeinen, früher aufgewiesenen[1] Mängel der ursprünglichen Bearbeitung in Wirklichkeit vermeidet. Jene schwerfällige Wiederholung der gleichen Argumentation ist fortgefallen; die un-

[1] Man vergl. S. 25f. dieser Schrift, und KANTS *Prolegomena* a. a. O. S. XXXII f.

wesentlichere, subjectiv-psychologische Seite derselben, die Kant in der Vorrede von der allein wesentlichen objectiven Erörterung geschieden hatte, tritt wie in den Prolegomenen ganz zurück. Von der Bearbeitung in den Prolegomenen aber[1] ist sie dadurch unterschieden, dass der Gegensatz zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurtheilen, der dort den Hebel des Beweises bildet, hier nur beiläufig (142) berührt wird. Die Art dieser gelegentlichen Erwähnung aber zeigt an, dass Kant den Sinn seiner dortigen Ausführungen trotz der Bedenken in der Recension von Ulrichs *Institutiones* im wesentlichen unverändert aufrecht erhält. Er fertigt dieselben nämlich mit der Bemerkung ab, dass die Definition des Urtheils als der Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen, nicht sagen wolle, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung (dem zufälligen Wahrnehmungsurtheil) nothwendig zu einander, sondern, sie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis zu einander. Der Versuch also, dem allgemeinen in jenen Bedenken enthaltenen Vorwurf zu begegnen, wie die Zufälligkeit unserer Bestimmung nach den Kategorien (z. B. der Causalität) in den Wahrnehmungsurtheilen mit der nothwendigen Hineingehörigkeit der Kategorien in jede Wahrnehmung durch die Selbstaffection des Gemüths und mit der Nothwendigkeit der Synthesis in den Kategorien (z. B. der Ursache mit der Wirkung) vereinbar sei, wird von Kant auch hier nicht gemacht.

Dennoch ist jener Einwurf nicht unwirksam geblieben. Es geht dies fürs erste daraus hervor, dass Kant hier den Begriff des Urtheils enger denkt, als in den Prolegomenen. Dort war auch die subjective Synthesis der Wahrnehmungen als ein Urtheil gefasst (Pr. § 20); hier dagegen wird dasselbe auf die objective Synthesis beschränkt, und die erstere unbestimmt als ein „Verhältniss der Vorstellungen, in dem bloss subjective Giltigkeit ist, z. B. nach Gesetzen der Association“ gedacht, ja, wie es scheint (§ 18), direct nur auf die empirische Association bezogen.

Ungleich tiefgreifender aber noch zeigt sich der Einfluss jener Recension darin, dass Kant die beiden Gesichtspunkte, die er in seiner Erwiderung, im Anschluss an seine Andeutung über die Doppelsinnigkeit

---

[1] Man vergl. S. 89 dieser Schrift und Kants *Prolegomena*, a. a. O. S. XXXVI f.

des Problems der Deduction aus der Vorrede zur ersten Auflage, als die allgemeinsten Fragen der Analytik hingestellt hatte, auch hier beibehält, wennschon die Ausführung derselben, weil sie nicht mehr die gleiche sein kann wie in der ersten Auflage, auch von den Andeutungen in jener Bemerkung in zwei Punkten differirt. Nach der ersten Auflage nämlich war die Aufgabe der Deduction in den beiden Fragen enthalten: 1) Wieviel kann der Verstand *a priori* erkennen? 2) Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Die erste bezeichnete den Hauptzweck, die zweite eine bloss subjective, zwar sehr wichtige, aber nicht nothwendige Seite der Erörterung, die wir in den psychologischen Ausführungen über die Arten der Synthesis erkannten. In Uebereinstimmung hiermit hatte Kant in jener Erwiderung erklärt, dass der eigentliche Hauptzweck des Systems, die Grenzbestimmung nämlich der reinen Vernunft, in dem Nachweis der Analytik liege, dass die Kategorien lediglich von empirischem Gebrauche seien, während der Nachweis, wie sie die Erfahrung möglich machen, zwar verdienstlich, aber nicht nothwendig sei. In der vorliegenden Bearbeitung der Deduction nun sind zunächst diese beiden allgemeinen Probleme unverkennbar wieder vorhanden. Dem letzteren nämlich entsprechen die beiden ersten der angeführten Argumentationen. Dies geht daraus hervor, dass Kant in jener Erwiderung, wie wir wissen, erklärt, die Lösung desselben habe grosse Leichtigkeit, sobald man sie auf die genau bestimmte Definition eines Urtheils überhaupt als der Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden, zu stützen wisse. Dem ersteren aber sind jene ausführlichen Erörterungen des Resultats der Deduction äquivalent, da diese zu begründen suchen, dass wir von den Kategorien keinen anderen als den empirischen Gebrauch machen können. Das Verhältniss der beiden Probleme ist aber hier in Folge ihrer neuen Ausführung in charakteristischer Weise verändert. Jene subjective Seite der Deduction nämlich wird auf Grund der Definition des Urtheils in ihrer Argumentation so umgeformt, dass sie den ursprünglichen psychologischen Charakter nicht bloss ganz verliert, sondern auch auf Grund ihrer jetzigen transscendentalen Beschaffenheit die hauptsächliche Stütze des Beweises wird, der den eigentlichen Zweck der kritischen Grenzbestimmung betrifft. Denn dieser wird jetzt in analoger Verschiebung nicht bloss ungleich eingehender als in der ersten Auflage betont, sondern auch abweichend von den Andeutungen

jener Erwiderung als das unmittelbare Resultat dieses früheren Nebenzweckes hingestellt.

Was Kant zu dieser Umformung führte, ist nicht schwer zu erkennen. Jene Hintansetzung der Frage, wie das Denken (die Erfahrung durch die Kategorien) möglich sei, ist in der ersten Auflage durch den offenbar psychologischen Charakter dieses Theils der Beweisführung der Deduction bedingt, und in der Erwiderung auf die Recension aus der Anerkennung entsprungen, dass hier in der That die geforderte Klarheit der Ableitung nicht vorhanden sei. Sobald daher Kant zu der Ueberzeugung gekommen war, dass auch dieser Beweis transscendental geführt und vollkommen klar dargestellt werden könne, fiel der Grund dieser Zurücksetzung fort. War aber die Sicherheit dieses Nachweises vollkommen geworden, so war es ein nothwendiger Fortschritt, jene Grenzbestimmung von demselben nicht mehr unabhängig zu lassen, sondern als die nothwendige Folge desselben darzustellen. Denn die hinreichendste Begründung dafür, dass der Verstand nur die Form möglicher Erfahrung anticipiren könne, lag offenbar in dem Nachweis, wie die Erfahrung durch diese Formen allein möglich sei.

Nur darin könnte noch eine Schwierigkeit gefunden werden, dass Kant jetzt im Gegensatz gegen die Deduction der ersten Auflage[1] und gegen die Andeutungen in jener Erwiderung[2] die kritische Grenzbestimmung, die streng genommen erst an den Schluss der Analytik gehört, hier schon in die Deduction hineinnimmt. Jedoch diese Vorwegnahme ist eine nothwendige Folge des Wunsches, den wir schon gegenüber jenem „tiefdenkenden" Recensenten auf das nachdrücklichste betont fanden,[3] dass der kritische Hauptzweck des Werks behufs Abwehr der idealistischen Interpretation neben den Hinweisen auf die positive Bedeutung desselben als solcher so unzweideutig als möglich dargelegt werde. Der Zwang der Abwehr zerbricht eben auch hier, übrigens nicht in missverständlicher Weise, die systematische Form.

Die bisher besprochenen Unterschiede sind jedoch nicht die einzigen, welche die Bearbeitungen der Deduction in beiden Auflagen von

---

[1] Man vergl. S. 29 und S. 143 dieser Schrift.

[2] A. a. O. S. 141 f.

[3] A. a. O. S. 143.

einander trennen. Sehen wir ab von den geringfügigen mehr immanenten Klärungen und Verschiebungen, die sich in der Lehre von der Synthesis finden,[1] so bleiben noch zwei directe und eine mittelbare Rückwirkung gegen die idealistische Interpretation zur Beachtung übrig.

Die beiden erstgenannten, die schon in anderem Zusammenhang besprochen werden mussten, bedürfen nur kurzer Erwähnung, denn es ist überflüssig, noch besonders darzulegen, dass die Aufnahme der Theorie des inneren Sinns in die Deduction direct durch das Bedürfniss der Abwehr bedingt ist, da Kant auch hier schon Gelegenheit nimmt, der bestimmtesten Erklärung der Unerkennbarkeit des Ich die Behauptung der unmittelbar gegebenen Existenz desselben anzufügen. Auch der Umstand, dass Kant aus seiner neuen Argumentation das Glied, das sich auf den (transscendentalen) Gegenstand der Vorstellungen bezog und die Functionen desselben, da er für uns nichts sei, auf die Einheit der Apperception übertrug, bis auf die leiseste Andeutung hat fortfallen lassen, bedarf nach dem Früheren[2] keiner besonderen Erklärung mehr. Der

---

[1] Die Lehre von der Synthesis, die in der ersten Auflage den eigentlichen Kern der Argumentation bildete, wird hier nur anhangsweise in die Besprechung der Theorie des inneren Sinns eingeschoben (§ 24), und auch hier nicht im Zusammenhange behandelt (vgl. § 26), da nur das Verhältniss der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, oder der figürlichen Synthesis des sinnlichen Mannigfaltigen, wie sie jetzt auch genannt wird, zu der bloss intellectuellen Synthesis der reinen, d. i. noch nicht anschaulich bezogenen Kategorien für Kant von Interesse bleibt. Der Begriff und die Stellung der ersteren ist gleich geblieben. Sie erhält nur dadurch ein Merkmal mehr, dass ihr die Affection des inneren Sinns zugeschrieben wird; denn dass ihr die reine Synthesis der Kategorien als eine intellectuelle coordinirt wird, ist nur eine terminologische Fixirung des Gedankens von dem für sich (abgesehen von der Sinnlichkeit) weiteren Gebrauch der Kategorien. Ganz fortgefallen ist die Synthesis der Recognition, der Inhalt derselben ist mit Recht von der Einheit der Apperception auch äusserlich nicht mehr unterschieden; dasselbe gilt von der Affinität. Die Synthesis der Reproduction wird, weil bloss empirisch, zugleich mit der Association als lediglich der Psychologie zugehörig abgewiesen (wobei eine deutliche Beziehung auf eine früher erwähnte Bemerkung von Schütz angegeben ist); das Verhältniss endlich der reproductiven Synthesis zur Association bleibt auch jetzt unbestimmt. Die noch verwertheten Arten der Synthesis aber werden zunächst lediglich auf den Verstand bezogen, und erst von dort (wie die transscendentale Synthesis) auf die Einbildungskraft übertragen, so dass der Verstand gegenüber der Einbildungskraft zum ursprünglichen Vermögen wird. Die letztere wird sogar jetzt ganz in dem Sinne Wolffs definirt, so dass sie für den Begriff des Vermögens der Synthesis viel zu eng wird.

[2] Man vgl. S. 194 dieser Schrift.



Sache nach ist jedoch jenes Glied auch hier noch nothwendig zu ergänzen. Denn die Function der Apperception ist hier unverändert geblieben: unter ihr muss jede Anschauung stehen, nicht damit ich ein Object erkenne, sondern damit sie überhaupt für mich Object werde (138). Obgleich daher der Begriff des Objects hier lediglich empirisch gedacht wird (137), lässt doch der gleichzeitige Hinweis auf die Bedeutung des Mannigfaltigen der empirischen, durch die Wirkung des transscendentalen Objects materiell gegebenen Anschauung den Gedanken an die Bedeutung des letzteren für alle objective Erkenntniss (II, 104 f.) wiederum als eine nothwendige Consequenz erscheinen, die keine andere Fassung als die frühere verträgt.

Kant aber hatte nicht bloss unmittelbaren Anlass, die einschneidendste Argumentation des Werks gegen ihr idealistisches Missverständniss zu wahren, sondern auch Grund genug, den eigentlichen Sinn derselben historisch zu erläutern. Diesen Zweck erfüllen denn auch die Zusätze zu § 14 sowie der letzte Theil des § 27, der die in jenem Uebergang enthaltene Alternative, deren Sinn wir schon früher besprachen,[1] wieder aufnimmt. Jene Zusätze behandeln das Verhältniss des Problems und der Lösung der Deduction zu dem Empirismus von Locke und Hume; dieser Schluss kennzeichnet die Beziehung derselben zu dem Präformationssystem von Crusius,[2] welcher auf Kants Entwicklung, wie nebenbei bemerkt werden mag, einen Einfluss gehabt hat, der dem, was die Arbeiten über Kants Entwicklungsgeschichte davon berichten, umgekehrt proportional ist. Da wir den Inhalt jener Zusätze schon für die Charakteristik der Darstellung des kritischen Hauptzwecks in der zweiten Auflage verwendet haben, so ist es nur nöthig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass das Verhältniss zu Locke und Hume hier ganz so wie in der Vorrede zur ersten Auflage gefasst wird. Charakteristisch für den vermeintlichen Gegensatz Kants zu Hume ist auch hier die Bemerkung, David Hume habe vor Locke die Erkenntniss vorausgehabt, dass die Verstandesbegriffe, damit sie zu transscendenten Erkenntnissen berech-

---

[1] Man vgl. S. 178 dieser Schrift. In jener Erörterung liegen auch die Gesichtspunkte, welche die historische Bedeutung dieser Alternative für Kant verständlich machen. Man vgl. noch Kants Prolegomena a. a. O. S. LXXXIV, Anm.

[2] Man vergl. Kants *Prolegomena*, S. 112 Anm. und meine Mittheilung über die *Dorpater Manuscripte* in den *Preussischen Jahrbüchern* 1876. Februar. Fragm. 5—7.

tigen könnten, ihren Ursprung nothwendig *a priori* haben müssten! Jedoch der ganze Zusatz zeigt wieder so durchaus, wie bestimmt Kant Hume lediglich als seinen skeptischen Vorgänger denkt, der die kritische Consequenz mit ihm gemein hat, dass es dieser Andeutung, wie er über seinen Gegensatz gegen denselben hinsichtlich der Apriorität urtheilt, für uns nicht mehr bedurft hätte.

Auffällig dagegen möchte erscheinen, dass Kant hier wie auch schon in den Prolegomenen Anlass nimmt, den Unterschied seiner Lösung von der des Präformationssystems von Crusius zu besprechen, da es seinen Zeitgenossen, die theils schnell vergessen hatten, was sie Crusius verdankten, theils viel mehr noch aus ihm hätten lernen können, vollkommen fern lag, ihn mit Crusius irgendwie zu vergleichen. Für Kant jedoch lag ein solcher Vergleich, wie wir schon andeuteten, bei weitem nicht so fern; denn wir werden schwerlich irre gehen, wenn wir annehmen, dass die Auseinandersetzung mit Crusius es war, die unmittelbar vor der Befreiung Kants aus dem dogmatischen Schlummer vorherging, die sich durch Humes Causalitätstheorie 1772 vollzog, indem diese zuerst ihm den Gedanken an die kritische Grenzbestimmung blosslegte.[1]

Unsere Untersuchung des Verhältnisses der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft ist hiermit beendet. Wir bedürfen nur noch einer kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse, zu denen wir gelangt sind.

Nur ein ganz kleiner Bruchtheil der Veränderungen der späteren Bearbeitung ist, wie wir gesehen haben, einer rein immanenten Klärung und bloss formellen Fortbildung des ursprünglichen Gedankengehalts des kantischen Hauptwerks entsprungen. Der andere, weitaus grössere Theil derselben ist durch die Rückwirkung bedingt, welche die inzwischen eingetretene, nach kurzer Ruhe schnell anwachsende Bewegung um das Werk in Kant hervorrief.

Diese letzteren Differenzen sind theils durch den Wunsch nach Erläuterung des eigentlichen Inhalts gegeben, theils durch das Bedürfniss der Abwehr der zahlreich offenbar gewordenen Missverständnisse, vor

---

[1] Das Nähere in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Prolegomena, S. LXXXII f.

allem der irrthümlichen, aber allgemeinen Interpretation desselben als eines absoluten Idealismus hervorgerufen.

Jener Wunsch nach Erläuterung führt Kant dazu, die Grundlagen seiner Aufgabe möglichst breit und präcis zu entwickeln, und zugleich möglichst bestimmt auf den kritischen Hauptzweck seiner Arbeit hinzuweisen, besonders da, wo die kritische Grenzbestimmung ihr eigentliches Fundament erhält, nämlich in der Deduction.

Das Streben nach Abwehr dagegen führt ihn zunächst dazu, die positive theoretische und praktische Bedeutung seiner Grenzbestimmung schon in dem Vorwort, aber auch gelegentlich in den neuen Erörterungen selbst, bestimmt und eingehend hervorzuheben. Dasselbe veranlasst ihn überdies, seine von ihm vorher nie bezweifelte und auch jetzt nicht zweifelhaft gewordene Annahme der Existenz gesetzlich wirkender Dinge an sich genauer zu entwickeln und in ihrer Nothwendigkeit für die Grundlagen des Systems zu beweisen. Zu dem Zweck lässt er erstens die Erörterungen der transscendentalen Deduction und des Abschnitts von den Phänomenen, die von der Beziehung des transscendentalen Objects zur Einheit der Apperception handeln, wegen ihres anscheinend idealistischen Charakters fortfallen, um sie durch weniger missverständliche zu ersetzen. Er sucht sodann durch eine schärfere Fassung des Gegensatzes zwischen Denken und Erkennen die Nothwendigkeit jener Annahme mit den Consequenzen der kritischen Grenzbestimmung zu vereinigen. Er giebt endlich sowol für die Existenz der Dinge an sich als auch für die Existenz des Ich an sich je einen theoretischen Beweis, die durch kurze Andeutungen über die Art der Construction der monadologischen Welt der Dinge an sich noch genauer bestimmt werden. Aber auch dadurch noch nicht befriedigt, giebt er für die Existenz und für die logische Bestimmbarkeit der Dinge und des Ich noch Hinweise auf je einen Beweis aus dem praktischen Vernunftgebrauch, die das apriorische Bewusstsein der sittlichen Gesetze zum objectiven Fundament der ganzen Lehre machen.

Sachliche Abweichungen von der ersten Auflage liegen demnach in dieser Vertheidigung allerdings vor. Die rein kritische Tendenz der ursprünglichen Erörterungen ist durch die mehrfachen, wenngleich für die Ausführung im einzelnen nicht wirksam gewordenen Hinweise auf die positive Bedeutung der Ergebnisse für den Aufbau der Metaphysik

und der Ethik, die früher nur eine selbstverständliche Consequenz war, zu Gunsten des Dogmatismus verschoben. Die Wirklichkeit der Dinge und des Ich an sich, die ursprünglich lediglich selbstverständliche Voraussetzung war, ist nicht bloss ein specifisches Merkmal des Lehrbegriffs geworden, sondern wird überdies auch trotz der unveränderten Giltigkeit des kritischen Hauptzwecks zum Problem, d. i. zum Gegenstand besonderer Beweise. Unter diesen Argumentationen endlich finden sich auch ganz unerwartete und überraschende Andeutungen je eines ethischen Beweises, denen zufolge die Wirklichkeit der Dinge und des intellectuellen Ich durch die Realität der apriorischen Sittengesetze gegeben sei.

Diese Differenzen liegen durchaus auf dem Wege, den Kant unter dem Einfluss der idealistischen Interpretation schon in den Zusätzen zu den Prolegomenen eingeschlagen hatte, und hatte einschlagen müssen, weil in der ursprünglichen Verbindung jener realistischen Voraussetzung mit den kritischen Consequenzen der Deduction ein unverkennbarer Widerspruch lag, der vor allem durch seine Fassung des Daseins (der Realität) als einer Kategorie neben den prädicativen Inhaltsbestimmungen begründet ist.[1] Das Ziel aber, das in jenen Differenzen erreicht wird, geht über dasjenige, das in der Zwischenzeit zwischen den Prolegomenen und der zweiten Auflage erreicht worden ist, insofern hinaus, als jene positive Zweckbeziehung und jene Beweise für die Existenz der Dinge und des Ich dort noch nicht vorgebildet sind; es bleibt aber hinter demselben zurück, sofern die monadologischen Hintergedanken über die Welt der Dinge die Bestimmtheit, die sie unter dem Einfluss der ersten Ausführung der Ethik erreichten, hier nicht wiedererlangen.

Kants Versicherung in der Vorrede zur zweiten Auflage, dass er an den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen schlechterdings nichts zu ändern gefunden habe, ist demnach, sachlich genommen, eine irrthümliche. Jedoch der Irrthum, den sie enthält, lässt keinem Zweifel darüber Raum, dass dieselbe, subjectiv genommen, die volle Wahrheit enthalte. Kant konnte sich der eingetretenen Modification seiner Lehre als einer solchen nicht bewusst werden, da ihm die Bedeutung seiner

[1] Es ist ein eigenes Verhängniss, dass dieser Widerspruch gerade in dem Theil von Kants Lehre liegt, durch den er seine Entdeckung von 1763, dass das Sein keine Inhaltsbestimmung sei, wieder aufhebt, sofern dasselbe jetzt, so wie auch Möglichkeit und Nothwendigkeit, den übrigen Kategorien coordinirt wird.



Ergebnisse für den Aufbau einer wissenschaftlichen Metaphysik und die Freilegung des Fundaments der Ethik nicht zweifelhaft gewesen, und die Wirklichkeit der Dinge sowie des Ich an sich nicht zweifelhaft geworden war. Da nun diese Wirklichkeit, die wir als eine selbstverständliche Voraussetzung der ursprünglichen Darstellung erkannten, für Kants Bewusstsein, sobald seine Aufmerksamkeit darauf hingelenkt war, nur die Form eines nothwendigen Merkmals annehmen konnte, so konnten auch die Beweise, die jetzt hinzutraten, für ihn nur Vermehrungen der Beweisart werden, und als solche überdies nur für die Dinge an sich, nicht einmal für das Ich an sich gelten. Die praktischen Beweise endlich, die für uns am weitesten aus dem ursprünglichen Gedankenzusammenhang heraustreten, bildeten nur eine, allerdings durch ihre Sicherheit ausgezeichnete Bestätigung mehr. Auch das endlich kann uns nicht irre machen, dass Kant seine Veränderungen nicht selbst in der hier behandelten Weise im Vorwort charakterisirt. Die fünf hauptsächlichsten Veränderungen, die er dort, wie wir im Anfang sahen, aufzählt, geben in systematischer Fassung wieder, was wir in historischer Entwicklung dargestellt haben.

Jedoch die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft weist wie die Prolegomenen zur Vervollständigung ihrer Grundlagen noch über sich selbst hinaus, sofern Kant in ihr ausdrücklich erklärt, dass sich die praktischen Beweise für die Realität der Dinge und des Ich an sich in ihr nur andeuten, aber „noch nicht vortragen" lassen, weil sie der Kritik der praktischen Vernunft zugehören.

Was wir nun in dieser finden, bestätigt nicht nur das, was wir aus den uns bekannt gewordenen Andeutungen über die Bedeutung dieser praktischen Beweise herauslasen, sondern zeigt überdies, dass diese Bedeutung für Kant im Anschluss an die Vollendung seiner ethischen Lehre eine noch grössere wird, als sie dies zur Zeit des Abschlusses der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft war.

Da die hierhergehörigen Ausführungen des Vorworts zur Kritik der praktischen Vernunft, die für unseren Zweck vollkommen hinreichen,[1] in mehr als einem Punkte zugleich eine lehrreiche Bestätigung unserer

[1] Man vergl. damit die „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft" *Werke*, Bd. V, S. 93—111.

bisher gewonnenen Ergebnisse bilden, so gehen wir noch kurz auf dieselben ein.

Schon in dem mehrfach citirten Brief Kants an Schütz vom 25. Juni 1787 werden wir auf die besondere Bedeutung der fast vollendeten Kritik der praktischen Vernunft hingewiesen. Kant nämlich erklärt daselbst: „Diese Kritik wird besser als alle Controversen mit Feder und Abel[1] die Ergänzung dessen, was ich der speculativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen und fasslich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anstosses ist, der jene Männer nöthigt, lieber die unthunlichsten, ja gar ungereimte Wege einzuschlagen, um das speculative Vermögen bis aufs Uebersinnliche ausdehnen zu können, ehe sie sich jener, ihnen ganz trostlos scheinenden Sentenz der Kritik unterwerfen."

In jenem Vorwort wird dies dahin ausgeführt, dass der Begriff der Freiheit, den die speculative Vernunft nur als einen problematischen[2] aufstellen konnte, durch das apodiktische Gesetz der praktischen Vernunft als ein realer bewiesen werde, sofern das moralische Gesetz diesen „übersinnlichen Gegenstand der Kategorie der Causalität", der dort bloss gedacht werden konnte (obgleich als praktischer Begriff auch nur zum praktischen Gebrauch), durch ein Factum bestätigt und dadurch mittelbar auch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit, die in dieser ohne Haltung bleiben, Bestand und objective Realität sichert (Werke Bd. V, S. 3f., 6). Der Begriff der Freiheit macht daher „den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus" (4). Die noch nothwendig werdenden Betrachtungen über denselben sind daher nicht „Einschiebsel, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und wie es bei einem übereilten Bau zu geschehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen", sondern es sind „wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, um

[1] FEDERS Schrift *über Raum und Causalität* war eben erschienen. Auf beide hatte Schütz vermuthlich in seinem Briefe hingewiesen.

[2] Ueber die Annäherung der Freiheit an den Begriff des Dinges an sich, die in dieser terminologischen Aenderung enthalten ist, vergl. man S. 70 dieser Schrift.

Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen" (7).

Näher sind es zwei Räthsel der Kritik, die hier ihre Lösung finden. Es ist erstens die Behauptung, dass der übersinnliche Gebrauch der Kategorien in der Speculation keine objective Realität habe, dass demselben aber in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zuerkannt werden müsse. Denn dies erklärt sich dadurch, dass jene Realität hier nicht auf eine theoretische Bestimmung der Kategorien und auf eine Erweiterung der Erkenntniss zum Uebersinnlichen ausgehe, sondern lediglich darlege, dass ihnen in dieser Beziehung überall „ein Object zukomme" (5). Es ist zweitens die befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung der Kritik, dass sogar das denkende Subject sich selbst in der inneren Anschauung bloss Erscheinung sei. Denn durch die hier gebotene Vereinigung der zeitlosen Causalität durch Freiheit mit sich selbst als (zeitlichem) Naturmechanismus in einem und demselben Subject wird jener scheinbare Widerspruch so nothwendig aufgehoben, dass man auf diese Theorie kommen muss, selbst wenn die speculative Vernunft sie gar nicht bewiesen hätte (6).

Nun drehen sich die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die bisher aufgetreten sind, gerade um diese zwei Angelpunkte, nämlich einerseits um die speculativ geleugnete und praktisch behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien,[1] andrerseits um die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumenon, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur sich zum Phänomenon zu rechnen. Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft also kann alle diese Missdeutung heben (6).

Dieselbe eröffnet damit zugleich „eine kaum zu erwartende, und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Kritik darin, dass diese die Gegenstände der Erfahrung, und unter ihnen unser eigenes Subject als solche nur für Erscheinungen gelten lässt, ihnen aber gleichwol Dinge an sich selbst zum Grunde legt, also einschärft, nicht alles Uebersinnliche für Erdichtung, und dessen Begriff für leer an Inhalt auszugeben."

---

[1] Es braucht nicht bewiesen zu werden, wie Kant dazu kommt, die idealistische Interpretation hier in dieser Form darzustellen.

Die ethische Fundamentirung des Systems, die in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft den theoretischen Beweisen für die Existenz der Dinge und des Ich nicht einmal coordinirt war, wird hier also zum nothwendigen Schlussstein des ganzen Gebäudes. Damit aber ist Kant zu einer Behauptung geführt, die in letzter Consequenz die ganze dogmatische, monadologische Metaphysik, deren falsches Fundament er mit glänzendem Scharfsinn zerstört hatte, durch die Hinterthür seiner intelligibelen Moral wieder hineinführt, ja sogar zur objectiven Grundlage seines Kriticismus macht.

Jedoch wir dürfen es unterlassen, auf diese von Kant selbst nie gezogenen Consequenzen der letzten Fundamentirung näher einzugehen. Die ganze Umbildung, die für Kant nöthig wurde, weil seine kritischen Ergebnisse schon in der ersten Auflage in unversöhnlichem, wenn auch für ihn unbemerkbarem Widerspruch mit seinen naiven realistischen Voraussetzungen standen, ist durch die Geschichte gerichtet. Die idealistische Fortbildung der Lehre, die zunächst das Ding an sich aufgab, und dann das transscendentale Ich unter dem Einfluss des Spinozismus und jener noumenalen Moral Kants immer bestimmter zum Absoluten fortbildete, wurde, wie wir wissen, durch sie so wenig aufgehalten, dass erst durch den kritischen Scharfsinn eines Jacobi und Schopenhauer, wenn auch in ganz unzulänglicher Weise, die Thatsache zum Bewusstsein gebracht wurde, dass hier eine realistische Modification vorliege.

SCHLUSS.

Ich habe im Laufe dieser Darstellung absichtlich nirgends Gelegenheit genommen, auf die vielfach abweichenden Interpretationen, die dem Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft und dem Verhältniss der beiden ersten Auflagen derselben zu Theil geworden sind, polemisch einzugehen; die Arbeit hätte sonst eine Streitschrift werden müssen. Da jedoch die indirecten Bezugnahmen, die den Kundigen überall entgegentreten werden, vielleicht nicht hinreichen, das Verhältniss der vorliegenden Auffassung des Kriticismus zu den hervorragenderen unter den sonst kundbar gewordenen Darstellungen zu bestimmen, so erscheint eine allgemeine kurze Orientirung über die durch Kant selbst möglich gemachten und thatsächlich vorhandenen verschiedenen Auffassungsweisen seiner Lehre nicht überflüssig.

Kant hat direct drei verschiedene Interpretationen seiner Kritik der reinen Vernunft denkbar gemacht. Geht man von seinen Erörterungen über den transscendentalen Idealismus als dem Schwerpunkte seiner Lehre aus, so müssen auch die Ergebnisse der Deduction idealistisch interpretirt werden, und es entsteht so die Behauptung: Kants Lehre ist der Absicht ihres Urhebers nach ein absoluter Idealismus. Legt man dagegen die Erörterungen der Einleitung zur zweiten Auflage zu Grunde, und interpretirt man von hier aus zunächst die Deduction, so entspringt die Annahme: Kants Lehre ist formaler Rationalismus. Untersucht man endlich zuerst Kants eigene Aeusserungen über den Hauptzweck seiner Arbeit, und versucht von da aus ein historisches Verständniss des Verhältnisses der beiden Auflagen zu gewinnen, so wird die Auffassung nothwendig: Kants Lehre ist ein Kriticismus, dessen eigentliche Ab-

sicht in der Grenzbestimmung unserer Erkenntniss gegenüber dem Dogmatismus, und im Anschluss an den empiristischen Skepticismus Humes zu finden ist.

Neben diesen durch Kants eigene Aeusserungen unmittelbar möglich gemachten Auffassungen sind noch etwa drei andere vorhanden, die sich mittelbar auf den Inhalt seiner Ausführungen berufen können. Geht man von dem Ergebniss der Deduction in der Fassung aus, dass die Kategorien es sind, welche die Erfahrung möglich machen, und untersucht man von hier aus besonders den Inhalt der Analytik, so folgt die Behauptung: Kants Lehre ist eine Theorie der Erfahrung. Legt man dagegen Kants Aeusserungen über den propädeutischen Charakter seiner Ausführung zu Grunde, und erörtert man von dieser methodologischen Bestimmung aus wiederum besonders den Inhalt der Analytik, so erhält man das Ergebniss: Kants Lehre ist ein Kriticismus der philosophischen Methode. Untersucht man endlich zunächst Kants zerstreute und nur unbestimmte Aeusserungen über den Begriff der intellectuellen Anschauung, und legt dann diesen als den bestimmenden Grenzbegriff der Aesthetik und Analytik zu Grunde, so wird Kants Lehre ein Kriticismus der intellectuellen Anschauung.

Alle diese Auffassungsweisen haben in der früheren Kantliteratur mannigfache Vorläufer, die einen mehr, die anderen weniger. Zur bestimmten Grundlage umfassenderer Interpretationsversuche sind sie jedoch ohne Ausnahme erst in der gegenwärtigen, seit der Mitte des vorigen Jahrzehnts etwa bestimmt aufgetretenen Bewegung um Kant geworden. Es ist daher gegenwärtig der Gegensatz in der Interpretation der Lehre Kants ungleich tiefergehend als zu irgend einer früheren Epoche der nachkantischen Philosophie. Dies um so mehr, als die entschiedenere Setzung des einen Gesichtspunktes fast überall dazu geführt hat, die relative Berechtigung der anderen ganz zu verkennen.

Die Erklärung dieser Tendenz nach ausschliessender Präcisirung liegt in der sachlichen Bedeutung, die Kants Kriticismus für die Neubildung des philosophischen Bewusstseins seit dem angedeuteten Zeitpunkt gewonnen hat. Man interpretirt Kant nicht historisch aus der Zeit heraus, in der er sich entwickelt hat, sondern sachlich aus den Problemen heraus, die uns zu ihm zurückgeführt haben. Je nach der Parteistellung also, die man selbst einnimmt, wird sich die Reconstruction

verschieben, sei es dass der Zusammenhang, sei es dass der Gegensatz zu dem eigenen Urtheil über die sachlichen Probleme stärker hervortritt, als ein solcher historisch genommen vorhanden ist. Je mehr daher versucht wird, die sachlichen Beziehungen der Lehre Kants zu den philosophischen Fragen der Gegenwart für die Reconstruction derselben unwirksam zu machen, je eingehender die historischen Vorbedingungen für die Entwicklung und den Inhalt derselben bestimmt und verwerthet werden, desto sicherer wird eine Einigung über den thatsächlichen Bestand des Kriticismus Kants zu erreichen sein.

Dadurch aber wird andrerseits den philosophischen Problemen, die uns in Folge der Fortentwicklung des wissenschaftlichen Bewusstseins seit Kant gegenwärtig gestellt sind, gegeben, was ihnen gebührt. Denn je zuverlässiger der Massstab ist, der durch die rein historische Einsicht in die Entwicklung und den Zusammenhang der Lehre Kants gewonnen wird, desto weniger wird es möglich sein, dieselbe unkritisch auf die veränderten Fragen unserer Zeit zu übertragen. Auf diesem Wege aber muss es seinen Gedanken gelingen, durch die grössere Tiefe ihrer Wirksamkeit wiederzugewinnen, was sie an Breite derselben verlieren werden.

LEIPZIG,

DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

